العقل والعشق الإلهي

بين الاختلاف والائتلاف

د. غلام حسين الابراهيمي الديناني
استاذ الفلسفة بجامعة طهران



الجزء الثاني

دار الهادي



العقل والعشق الالهي

الطبعة الأولى
١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

العقل والعشق الإلهي

بين الاختلاف والائتلاف

الجزء الثاني

تأليف

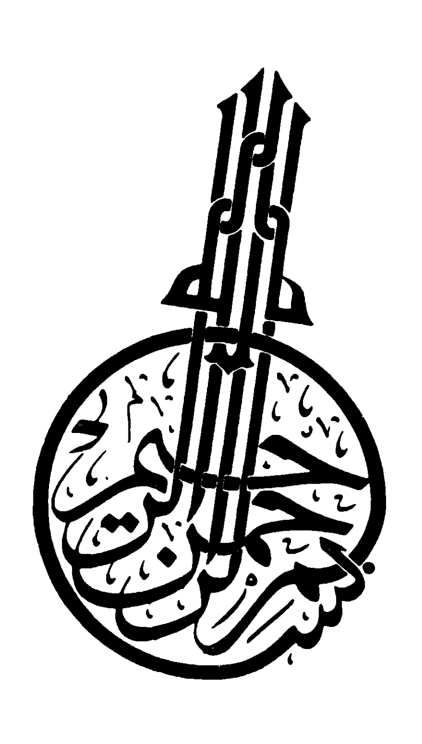
الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني

استاذ الفلسفة بجامعة طهران

تعريب

عبد الرحمن العلوي




بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

سعينا في هذا الكتاب للبرهنة على ان منشأ العقل والعشق أمر واحد، وانهما لابد وأن يتحدا أيضاً في نهاية السير والسلوك، وفي مرحلة تكامل الانسان. كما لا ينبغي ايضاً نكران الحقيقة التالية وهي ان من الممكن ان ينفصل العشق أو الحب عن العقل أو ان يعبّر أحدهما عن ذمّه للآخر والنيل منه خلال بعض المراحل من حياة الانسان أو بعض درجاته. أي ان هذا الانفصال أو حالة الانقطاع بين العشق والعقل، ترجع الى الاختلاف في المراتب والدرجات. فحينما يتوقف العقل في مرحلة ما وموضع خاص ولا ينطلق الى مواقع أسمى، يتعرض للتنديد من قبل العشق. كذلك العشق حينما يتعلق بأمور تافهة وهابطة ويقع في أسرها، يتعرض للتوبيخ والإدانة من قبل العقل.

قبل هذا الكتاب، ألّفنا كتاب «حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي»، استعرضنا فيه اهم التيارات الفلسفية في العالم الاسلامي، مع دراسة الصراع المحتدم بين المتكلمين والمتشرعين من جهة والفلاسفة والحكماء من جهة اخرى. هاهنا ايضاً بذلنا جهودنا لإثبات عدم وجود أي تضاد بين العقل والدين. واذا ما واجهنا بعض التضاد في بعض الأحيان فينبغي عدّه افرازاً من افرازات الانحرافات

الذهنية واللسانية.

يرى بعض المفكرين المسلمين انه متى ما واجهنا تناقضاً أو تضاداً بين العقل والنقل، فلابد من فتح باب التأويل، والخروج من خلال ذلك عن مضيق ما يبدو تناقضاً أو تضاداً.

بعض أنصار التأويل يعتقد بأن التأويل الصحيح المنطبق مع الموازين، هو ذات الشيء الذي يدعى بالأمانة الالهية[١]، وبمقدور الانسان ان يحمل هـذه الأمـانة كموجود أفضل وأسمى.

هؤلاء الأشخاص يعتقدون أن طريق التأويل، افضل طرق العـلم والمـعرفة. ويمكن عن هذا الطريق معرفة الموجودات والكائنات معرفة حقيقية[٢].

في مقابل هؤلاء، ثمة فريق آخر يعتقد بطريقة اخرى ويرى: لو اراد أحد ان يوفق بين العقل والنقل، ويقيم حالة من الانسجام والاتساق بين الدين والفلسفة، لانطلق لصالح الفلسفة، وضحّى بالنقل من اجل العقل.

هذا الفريق يرى ان ادراك أسرار الاحكام الدينية وماهية الايمان، ليس بالأمر السهل، وقلما يستطيع أحد ادراك هذا الهدف. صحيح أن بالامكان تحليل ماهية الايمان ودراسة أسرار أحكام الدين عن طريق العقل، والاقتراب الى حد ما من صيغة منطقية ومفهومية للدين، ولكن هناك شيء يهرب من شبكة هذا التحليل، ويبقى خارج اطاره دائماً.

بتعبير آخر: يوجد في ماهية الايمان ومحـتوى أحكام الدين شيء مـا يـقاوم التحاليل العقلية والمنطقية، ويمتنع عن الانصباب في القوالب الفكرية والمـقولات الفلسفية. ولهذا السبب يؤكد بعض متألهـي عـالم المسـيحية عـلى الأمـر التـالي ويقولون بأن الفعل الايماني لا يمكن ان يكون ناشئاً عن البداهة العقلية.

---

(١) راجع سورة الاحزاب، ٧٢.

(٢) لمزيد من المعلومات، راجع: فصل المقال فيما بين الحـكمة والشريـعة مـن الاتـصال، لابـن رشـد الأندلسي.

هؤلاء يعتقدون بأن العمل الديني نتاج تدخل الارادة قبل ان يكون افرازاً للعقل. فالقديس المسيحي يقول بصراحة تامة: الأمر الواحد لا يمكن ان يكون في نظر شخص واحد، متعلق العلم ومتعلق الايمان.

توما الأكويني[١] يقول بنوعين متميزين من المعرفة، ويؤكد ان علينا ألا نتوقع قيام كل من هذين النوعين بواجب النوع الآخر[٢].

الذين يؤمنون بالانفصال بين المعرفة العقلية والمعرفة الدينية، لابد لهم أن يؤمنوا بالحقيقة التالية وهي أن هاتين المعرفتين تنبعثان من مصدر واحد. فمن نفس الموضع الذي يبرز العقل، تظهر المعرفة الدينية. وكما ان المعرفة الدينية ذات منشأ الهي، كذلك المعرفة العقلية تنبع من منبع الهي. والحقيقة هي ان هذين النوعين من المعرفة متحدان من حيث الغاية والغرض، فمثلما الغاية من الشريعة والمعرفة الدينية هو بيان الحقائق، كذلك الغاية من العقل هو بيان الحقائق ايضاً.

اذن اذا أدركنا بأنّ الحقيقة شيء واحد دائماً، فلابد ان نعترف ايضاً بأنّ المعرفة الدينية لا يمكن ان تكون شيئاً آخر غير المعرفة العقلية. وبذلك ندرك أنّ ما يقال بشأن العقل والنقل أو المعرفة الدينية والمعرفة العقلية، يصدق ايضاً على العلاقة بين العقل والعشق.

ابن رشد الذي يُعدّ أحد اعظم فلاسفة العالم الاسلامي، يشير الى العلاقة الوثيقة والالتحام بين المعرفة الدينية والمعرفة العقلية في كتابه الذي يحاول حتى من خلال عنوانه ان يؤكد على هذه العلاقة ويطرح رسالة الكتاب. هذا الكتاب الذي عنوانه «تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، صغير من حيث الحجم، لكنه كبير وغني من حيث المحتوى لأنه يمثل خلاصة لجميع أفكار ابن رشد ونظرياته الأساسية.

---

(١) Aquinas' Saint Thomas (1225 - 1274).

(٢) العقل والوحي في القرون الوسطى تأليف اثين جيلسون، ترجمة شهرام بازوكي، ص ٥٥ ـ ٥٦.

يؤكد ابن رشد في هذا الكتاب على الأمر التالي: مثلما تُعدّ المعرفة الدينية طريقاً للانسان نحو الله كذلك تُعدّ المعرفة العقلية طريقاً يقود الانسان نحو الله.

من وجهة نظر ابن رشد، الاختلاف أو التفاوت الوحيد بين هذين الطريقين هو ان طريق العقل والحكمة ينفرد ببعض الأشخاص الخاصين، بينما طريق المعرفة الدينية عام لجمهور الناس[١].

كلام ابن رشد هذا يفسَّر تفسيرات شتى، منها القول بالحقيقة المضاعفة. ولا نريد التحدث عن الحقيقة المضاعفة ونتائجها بين أتباع ابن رشد، ولكن نشير الى الأمر التالي وهو أنّ الحقيقة أمر واحد دائماً، بينما يعود التعدد أو التفاوت الى مراتبها الطولية. فحين التحدث عن المراتب الطولية لحقيقة ما، فالمراد هو ان الأمر الواحد له ظاهر وباطن. كما ان باطنه لا يتحدد بمرتبة خاصة ومرحلة معينة.

فحينما يدور الحديث حول ظاهر أمر ما أو باطنه ومراتبه الطولية، لا تُطرح مسألة التضاد أو التباين، ولا يمكن أن يقال بأنّ مرتبة من مراتب أمر ما متضادة أو متباينة مع مرتبته الاخرى. وهذا هو ذات الشيء الذي يعبَّر عنه بالتشكيك في المراتب. فاذا كان الوجود ذا مراتب، فالحقيقة ذات مراتب ايضاً.

ولاريب في انّ هذه المسألة تختلف عما يُعرف في عالم اليوم بالتعددية في الفهم والمعرفة، لأن اولئك الذين يتحدثون عن التعددية في الفهم، لا يلتفتون الى باطن الامور والمراتب الطولية للحقيقة. فالتعددية من وجهة نظر هؤلاء هو ان تقع بعض الامور متضادة ومتباينة مع امور اخرى، دون ان يتحقق أي اتحاد وانسجام في هذه التعددية.

بتعبير آخر: في هذه التعددية حيث يتحقق التعدد والكثرة في عرض الامور فقط، تقوم كل معرفة بطرد أية معرفة اخرى، بينما الوضع ليس كذلك في الكثرة الطولية وكل ما يتصل بباطن الامور، لأنّ المعرفة التي في الدرجة الأعلى لا تطرد

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ط بيروت، ١٩٧٩، ص ٣٨.

المعرفة التي في الدرجة السفلى، ولا تقلل من اعتبارها. ويمكن ضمن هذا الاتجاه الاشارة الى معرفة الحواس ومعرفة العقل، حيث تقع كل منهما في طول الاخرى.

لاريب في ان المعرفة العقلية أسمى من حيث المرتبة والدرجة من المعرفة العقلية، غير أن المعرفة العقلية لا تطرد المعرفة الحسية، ولا تسيء اليها.

طبعاً اولئك المحددون بمرتبة الادراك الحسي، لا ينسجمون مع الادراك العقلي، ويعبّرون عن انكارهم له. وبذلك فالمعرفة الأعلى لا تلغي المعرفة الأوطأ أو تقصيها، غير ان المعرفة الاوطأ تعتبر المعرفة الأعلى امراً لا معنى له لعجزها عن فهمها. وكلما كانت المعرفة اكثر نزولاً من حيث المرتبة، كانت أقرب الى الكثرة والتعددية.

بعض المفكرين يرون ان ابليس كان يؤمن بالتباين والتعدد بين الخالق والمخلوق لمحدودية المعرفة التي لديه. وبما انه كان عاجزاً عن ادراك تجلي الخالق في المخلوق والعابد في المعبود، امتنع عن السجود لآدم (ع)، ولذلك استحق اللعنة الأبدية[1].

فالله تعالى كان يريد أن يتجلى في مخلوقه، أي آدم، لكن ابليس الذي يؤمن بانفصال المخلوق عن الخالق، كان يتصور وقوع تناقض في شأن الباري تعالى، ولذلك كان جزاءه اللعن. وأصبح المضل للناس في الأرض بعد ان كان سيد الملائكة في السماء.

لقد رفض ابليس في ذلك الحب المتكبر الغيور، المنافس، وغرق في بحيرة الشك والحسد. طبعاً لا ينبغي ان يُلام العاشق أو المحب على رفضه للمنافس أو الخصم.

حينما كان ابليس مشغولاً بعبادة الله، كان مغرماً بجلال ربوبيته، ويتحدث بأحاديث الحب. ونظراً لفقدانه للمعرفة الضرورية، انكر بلوغ الله ومشاهدة تجلياته في جمال آدم. وبهذا الانكار استحق اللعنة الأبدية.

---

(١) راجع سورة البقرة، ٣٤.

لابد للانسان ان يتعض بالمصير الذي انتهى اليه ابليس، وعليه ألا يسير في ذات الطريق الذي سلكه. كما يمكن التوصل من خلال ذلك المصير الى الأمر التالي وهو ان التحدث بحديث الحب دون الاستناد الى المعرفة اللازمة، ليس غير نافع فحسب وانما خطر ومهلك ايضاً. فالحب والمعرفة وجهان لحقيقة واحدة. ولذلك يُعّد الانسجام فيما بينهما دليلاً على صحتهما معاً.

يشير بعض كبار رجال الفكر الى مصدر ظهور الحسن، والحب، والحزن، ويعتبرونها من صفات العقل وخصاله. فالشيخ شهاب الدين السهروردي يقول في رسالة «مؤنس العشاق» المنسوبة اليه والمؤلّفة باللغة الفارسية:

«إعلم انّ اول شيء خلقه الحق سبحانه وتعالى هو جوهر متألق أسماه العقل حيث «أول ما خلق الله تعالى العقل»، ثم أضفى على هذا الجوهر ثلاث صفات: الاولى معرفة الحق، والثانية، معرفة النفس، والثالثة معرفة ما لم يكن ثم كان. فظهر الحسن من تلك الصفة المتعلقة بمعرفة الحق تعالى، وظهر الحب من تلك الصفة المتعلقة بمعرفة النفس، وظهر الحزن من تلك الصفة المتعلقة بمعرفة ما لم يكن ثم كان»[١].

يؤكد السهروردي في هذه الرسالة ومن خلال استعانته بقصة اسطورية حكيمة على ان المعرفة تمثل جوهر العقل، حيث يظهر من هذه المعرفة الناشئة من النظر الى الله والذات والغير، صفات الحسن، والعشق، والحزن. ويقول بأن الحسن حينما نظر الى نفسه ووجدها عظيمة ورائعة وجميلة، تبسّم فظهر من ذلك التبسم آلاف الملائكة المقربين. وحينما رأى العشق ذلك افتتن واضطرب وتحرك، فتعلق به الحزن، فظهرت من امتزاج العشق بالحزن، الأرض والسماوات[٢].

مما سبق يمكن استشفاف أنّ وجود الملائكة هو ثمرة تبسم الحسن. ومعنى هذا

---

(١) مجموعة آثار السهروردي الفارسية، رسالة في حقيقة العشق أو مؤنس العشاق، ج ٣، تصحيح الدكتور السيد حسين نصر، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٢) المصدر السابق.

أن عالم الملائكة بعيد تماماً عن العشق أو الحب الممتزج بالحزن والغم. والانسان موجود مخلوق في الأرض وعلى معرفة بالحب، لكن الحب الأرضي مقترن بالحزن. وهذان الأخوان المتوسط والصغير، متحدان مع الحسن، اخيهما الاكبر.

الذين لديهم معرفة بآثار السهروردي يعلمون ان الشاعر العارف حافظ الشيرازي، على معرفة بأفكار هذا الحكيم الاشراقي ويعترفون بمكانته الرفيعة. وغزليات حافظ تعكس عين ذلك النمط من الأفكار الذي عاش معه السهروردي، وكان مثاراً منذ القدم بين المفكرين الايرانيين ـ الاسلاميين.

أهمية أفكار السهروردي تكمن في انّ العقل يظهر فيها جوهرة متألقة خالدة، ينبثق عنها الحسن والحب.

حافظ ليس هو الوحيد الذي لديه علم بأفكار السهروردي الاشراقية، اذ هناك شخصيات كبيرة اخرى على معرفة بها، واثنى كل منهم عليه بطريقة وأخرى. فشمس الدين التبريزي يعتبره انساناً نورانياً[١]. وبما أن نفس الانسان عند السهروردي، من جنس النور والظهور، يتضح انّ كلام الشمس التبريزي فيه ليس مجرد عبارة امتداح من النوع المتداول، وانما هو اشارة الى الاصول الفكرية الاشراقية لهذا الفيلسوف[٢].

الذي يعتبر حقيقة النفس الناطقة نوراً وظهوراً لا يواجه مشكلة باسم المعرفة لأنّ الوجود غير منفصل عن المعرفة على أساس هذا النمط من التفكير، ولا يوجد خندق أو حاجز بين الذهن والعين. فكل شيء وفق هذه الرؤية، يتحقق في ظل النور، ويمثل النور الأصل والأساس لجميع الامور. فالنور حقيقة أزلية. وبما انه مضيء بحسب الذات والضرورة الأزلية، فانه يضيء جميع الأشياء الاخرى، وهذا ما يمكن استشفافه من الآية القرآنية الكريمة:

---

(١) مقالات شمس التبريزي، تصحيح احمد خوشنويس، ص ٣٢٩.

(٢) للاطلاع على رأي السهروردي في نورانية النفس الناطقة، راجع كتاب شرح حكمة الاشراق للسهروردي، تصحيح الدكتور حسين ضيائي تربتي، ص ٣٠٠.

﴿الله نور السماوات والأرض﴾[١].

التفت الشيخ الرئيس ابن سينا الى موضوع النور أيضاً، وكان مدركاً تماماً لأصول الحكمة الاشراقية. وأشار الى ذلك في مقدمة كتابه «منطق المشرقيين»، وقال بأنه توصل الى نوع آخر من الحكمة يختلف عن الحكمة المشائية. كما قال السهروردي في موضع ما بأنه بدأ حكمته الاشراقية من الموضع الذي انهى فيه ابن سينا حكمته.

ولربما لهذا السبب بالذات نرى الشمس التبريزي الذي لا يتفاءل بالفلاسفة كثيراً، يتحدث عن ابن سينا بطريقة اخرى ويشيد به. وينقل بشأنه حكاية تقول انه حين وفاته كان قد طرد الشيطان من ذهنه وضميره تماماً، وأغمض عينه عن هذا العالم على نور التوحيد. ويقول هذا العارف الكبير فيه «انّ ابا علي نصف فلسفي»[٢]، ويبدو انه اراد امتداحه والاطراء عليه من خلال هذه الجميلة، لأنه يعني ان النصف الآخر من ابن سينا مليء بالحب والعرفان.

سبق ان ذكرنا من خلال الاستعانه ببعض الشواهد أنّ الشيخ ابن سينا، لم يكن فيلسوفاً مشائياً فقط، وانما كان يتمتع بالحكمة الاشراقية ايضاً. ونحن نعلم ان الحكماء الاشراقيين يعتبرون النفس الناطقة من سنخ النور. والشاهد على ذلك ان الشمس التبريزي قبل ان يعتبر ابن سينا فلسفياً في نصف وجوده، يذكر الجملة القدسية التالية: «جز يا مؤمن فان نورك أطفأ ناري». ويبدو ان هذه الجملة منطلقة من لسان النار وهي تخاطب المؤمن.

ابن سينا تحدث في آثاره عن «الانسان المعلق»، ونورانية النفس، وحضورها عند نفسها، فالتحق بهذه الطريقة بجوقة الحكماء الاشراقيين. فالذي يعتبر النفس الناطقة من سنخ النور، لابد وان يتحدث عن المعرفة وما يتصل بها بطريقة اخرى، لأنه يعلم جيداً بأنّ النور في حد ذاته ظاهر ويُظهر الأشياء. وبما ان النفس

---

(١) النور، ٣٥.

(٢) مقالات شمس التبريزي، ص ٢٩٢.

الناطقة لديها علم حضوري بذاتها، فباستطاعتها ان يكون لديها علم بالامور الاخرى. والعلم ليس سوى نوع من الظهور والحضور.

بتعبير آخر: حين لا يوجد الحضور والظهور، لا يمكن الحديث عن العلم. كما ان الحضور والظهور، من خصوصيات النور أيضاً.

المادة بما انها تقع في البعد والامتداد، فلابد ان يُعدّ كل جزء مفروض منها، غير الأجزاء الاخرى، وعدم تميزها بأي حضور أو ظهور. بتعبير آخر: المادة تؤلف أساس التعددية والانفصال، وتقف دائماً في مقابل الحضور والظهور والاتحاد. وعليه فالمادة يعوزها العلم والمعرفة، ولا يمكن ان ننسب المعرفة الى المادة والماديات.

قد يقال: اذا كانت المادة يعوزها الحضور والوحدة، فكيف يتعلق بها العلم؟ وكيف باستطاعة الانسان ان يعرف امور هذا العالم وشؤونه؟

وفي الاجابة ينبغي القول: النفس الناطقة ترجع الى ذاتها العقلية البسيطة خلال ادراك وتعقل امور هذا العالم. ويدرك العقل المعقولات بعد العودة الى باطن عقله، لأن المعقولات تُعد من شؤون العقل، وعالم العقل واحد واسع.

بتعبير آخر: يعود العقل الى ذاته في مقام ادراك المعقولات، ويبزغ من افق القوى الحسية والأدوات الادراكية لهذه القوى في مقام ادراك المحسوسات. وبزوغ النفس الناطقة من افق القوى الحسية، يضيء ظواهر الأشياء وسطوح الاجسام. والنفس الناطقة تقوم بتعقل الامور وإدراك المحسوسات بذاتها التي هي واحدة وواسطة دائماً.

كثرة الادراكات تعود الى كثرة الآلات والأدوات الادراكية. وكثرة الآلات الادراكية ناشئة من كون هذه الآلات واقعة في موضع الكثرة. ويمكن ملاحظة هذه الوحدة والكثرة في الشمس الساطعة وأشعتها المختلفة والمتعددة في ظاهر أبواب وجدران هذا العالم.

على ضوء ما سبق يمكن القول بأنّ النفس الناطقة تدرك المعقولات عن طريق

باطنها، وتكشف عن المحسوسات من افق الأدوات والآلات الادراكية للحواس.

والنتيجة المتمخضة عن هذا الكلام هي ان عالم الانسان يتجلى في ظل تجليه الباطني والظاهري، ويتحد العالم مع معلومه ايضاً. وما قاله كبار الحكماء بشأن القاعدة الاساسية التالية «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بواحد منها»، يصدق على النفس الناطقة للانسان وعلومه. ومعنى هذا الكلام هو ان نفس الانسان هي عبارة عن جميع علومها ومعارفها، في عين وحدتها وبساطتها، ومع ذلك فانها لا تتحدد بحدود أي علم أو معرفة منها.

هادي السبزواري، الذي يُعدّ من اتباع حكمة ملا صدرا المتعالية، أثار هذه الفكرة بطريقة اخرى، وقال بأن النفس الناطقة متحدة مع جميع قواها الادراكية:

النفس في وحدتها كل القوى
وفعلها في فعله قد انطوى[١]

اذن السبزواري يرى ان فعل اية قوة ادراكية هو فعل النفس الناطقة ايضاً. ولا يمكن الشك في صحة هذا الكلام، ولكن لابد أيضاً من الالتفات الى الأمر التالي وهو أن النفس الناطقة ليست متحدة مع قواها الادراكية فحسب، وانما متحدة كذلك مع ادراكاتها ومعارفها ايضاً بحيث يقال ان العلوم الحقيقية هي محل النفس وموضوعها. والدليل على ذلك هو ان النفس الناطقة حينما تطلب معارفها كل لحظة، تعود الى ذاتها.

طبعاً النفس الناطقة من حيث كونها عالمة وطالبة، تختلف عن النفس من حيث وقوعها معلومة ومطلوبة بحسب عالم الاعتبار. وعلى أساس هذا التفاوت الاعتباري بين العالم والمعلوم يمكن القول بأنّ النفس شبيهة بالطائر الذي يطير من قفص الادراكات الحسية والظاهرية ويسكن في عشه الأصلي الذي هو عبارة عن عالم المعقولات.

(١) شرح منظومة السبزواري، مبحث النفس.

قد يقال انّ من الضروري الالتفات الى الامور المحسوسة ودراسة الظواهر الخارجية، من اجل الوصول الى الحقيقة وادراك حقائق هذا الكون. فاولئك الذين يستغرقون في باطنهم ويتجاهلون المحسوسات والامور الظاهرية، يبتعدون عن الحقائق يوماً بعد آخر. وفي الاجابة على هذا القول يقال: صحيح ان الاهتمام بالمحسوسات والدراسة الدقيقة للظواهر أمر ضروري، ولكن مادامت النفس الناطقة عاجزة عن ادراك باطن هذه الامور ومعناها المعقول عن طريق التأمل بذاتها، فلن تُفتح بوجهها بوابة الدخول الى عالم الحقيقة.

من اجل الادراك الصحيح لعالم المُلك، لابد من السعي الجاد لادراك عالم الملكوت. فكما هو ضروري ادراك الآيات الآفاقية، كذلك هو ضروري ادراك الآيات الأنفسية. وسبق ان قلنا بأنّ النفس تعود الى ذاتها وباطنها من اجل ادراك الآيات الأنفسية، لكنها تطلع من افق قواها الحسية والظاهرية لمشاهدة الآيات الآفاقية.

البعض يرى ان النفس صادرة عن العقل، بينما يذهب بعض اهل المعرفة الى ما هو أبعد من ذلك فيقولون بأنّ النفس الناطقة عقل يظهر في صورة شوق ومن خلال سلسلة من الطلبات. وعلى أساس هذا الكلام يمكن القول بأن العقل باطن النفس، والنفس ظاهر العقل.

مهما قيل بهذا الشأن لا يمكن الشك في الأمر التالي وهو ان الامدادات العقلية تصل الى النفس من لحظة الى لحظة[١]، لأن النفس اذا لم تحظ باشراقات العقل، لن تبق في ميدان الوجود. ولذلك يعتبر الحكيم القاضي سعيد القمي النفس عقلاً بالذات، والعقل نفساً بالعرض.

ويقول هذا الحكيم في موضع آخر ان شأن العقل ليس سوى تعقل وادراك المعقولات، بينما شأن النفس هو التحريك والاشتياق. كما يعتبر ـ بعد التعقل

---

(١) لمزيد من الاطلاع، راجع: الاربعينات لكشف انوار القدسيات تأليف القاضي سعيد القمي، تصحيح الدكتور نجف قلي حبيبي، ص ٩٦.

والتحريك ـ الفعل من شؤون الطبيعة ايضاً.

طبقاً لما ذهب اليه هذا الحكيم، يرتبط التعقل والتحريك ثم العمل، فيما بينها بشكل نزولي. وفي ظل هذا الارتباط والترتب يتضح موقع كل منها بحسب التقدم والتأخر أيضاً. ولو رسمنا التعقل، والتحريك، وفعل الطبيعة بشكل نزولي في نصف دائرة، لرسمنا أثر فعل الطبيعة ضمن حركة متعالية في نصف دائرة اخرى للوصول الى مقام العقل. والنتيجة التي سنصل اليها من خلال هاتين الحركتين الصعودية والنزولية، هي تشكيل دائرة عقلية تستوعب عالم الامكان بأسره.

لاريب في ان هذه الدائرة العقلية محدودة لأنها مرسومة في عالم الامكان. ومما لاريب فيه أيضاً ان الله تعالى ليس لديه حد قط كي يتحدد شيء بحدوده أو انه تعالى يتحدد بحدود ذلك الشيء.

بعبارة اخرى: نسبة الله تعالى الى عالم الوجود ليست كنسبة موجود الى موجود آخر، لأننا كلما فرضنا موجودين، فلابد ان يتحدد كل منهما بحد آخر في حده. ويمكن القول بشكل عام ان التمانع بين موجودين، يتحقق في حدودهما دائماً.

اذن بما انّ الله تعالى ليس لديه حد قط، فلابد من القول بأنه لا يقع معه موجود آخر في التمانع والتدافع. وعليه فمحدودية الموجودات ازاء البارئ تعالى، تتعين عن طريق مفهوم ومعنى المعيّة. أي ان أي موجود، ليست لديه «معية» مع الله تعالى، منذ الأزل والى الأبد. ومع ذلك ينبغي القول أيضاً انه لا يمكن ان يوجد أي شيء بدون وجود البارئ تعالى، وهذه الفكرة هي ذات ما ورد في كلام الامام علي(ع) حين تحدثه عن الله تعالى قائلاً: «مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة»[1].

وهكذا يمكن ان يقال اننا لو رسمنا عالم الوجود على شكل دائرة عقلية في قوسي النزول والصعود، فالله تعالى بمثابة مركز هذه الدائرة. ولكن قد يقال: ان

---

(١) نهج البلاغة، طبع صبحي الصالح، خ١، ص ٤٠.

مركز الدائرة في الأشكال الهندسية يُحاط بمحيط الدائرة دائماً، بينما لا تصح الاحاطة على الله تعالى. وقيل في الرد على ذلك: انّ ما يُعدّ مركزاً في الدائرة العقلية، غير ذلك الشيء الذي يُعدّ مركزاً في الدائرة الحسية الهندسية، لأنّ المركز في الدائرة العقلية هو الأصل والأساس، ولذلك فهو محيط بجميع الاشياء الاخرى.

بتعبير آخر: المركز، محيط ايضاً في الدائرة العقلية، ولا يوجد أي فاصل بين المركز والمحيط.

القاضي سعيد القمي يقول ان هذه الفكرة صعبة الادراك، وقلما يصل الى عمقها أحد(١).

هكذا نلاحظ كيف يرسم حكيم الهي على صلة بحركة الفكر في الحكمة المتعالية، عالم الوجود على شكل دائرة عقلية، مركزها الله تعالى، استناداً الى الجهود العقلية وسلسلة من الشواهد النقلية.

ولاريب في انّ وجهة النظر هذه لا تُبقي أي مكان للعقل، ولن يحظى أي أمر من امور العالم وما يرتبط بدائرة الوجود الكوني، بأي معنى أو مفهوم إلّا في اطار الدائرة العقلية. وكل ما هو غير معقول، خارج عن دائرة وجود هذا العالم والكون. ولو تآزر جميع الناس في العالم فلن يكون بوسعهم ان يجعلوا الأمر اللامعقول امراً معقولاً.

سبق ان أوردنا بأن القاضي سعيد القمي يعتقد ان قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بواحد منها»، تصدق على العقل، وعليه يُعدّ العقل جميع الامور، ولا يُعدّ أمراً منها ايضاً. وسعى لاثبات هذه الفكرة من خلال التمسك ببرهان لمي يقوم على المقدمتين التاليتين:

المقدمة الاولى: الله تعالى منزه عن كل جهة وحيثية، لأنه لو كانت لديه جهات وحيثيات، لاستلزم ذلك التركيب في ذاته، ولا يصدق التركيب عليه تعالى لأنه

---

(١) الاربعينات لكشف انوار القدسيات، ص ١٠٠.

يستلزم النقص. كما لا يمكن ان تكون لديه جهة أو حيثية واحدة ايضاً، لأنّ الجهة الواحدة تستلزم ان تكون عارضة عليه تعالى، في حين يستلزم العروض النقص.

المقدمة الثانية ويأخذ بها جميع الحكماء المسلمون وهي: الصادر الأول عن الله تعالى هو العقل.

وعلى ضوء هاتين المقدمتين يقال: اذا كان الصادر الاول شيئاً يختلف عن سائر الموجودات، فلابد أن تكون في مبدأ الخلقة خصوصية خُلق العقل من اجلها، ولولا هذه الخصوصية سيكون ترجيح صدور العقل ترجيحاً بدون مرجح. وهذا شيء لا ينسجم مع حكمته تعالى.

اذن على ضوء عدم تحقق أي حيثية وخصوصية في وجود الحق تعالى فلابد من القول بأنّ جميع الأشياء والامور صدرت عنه بشكل دفعي. ومن جانب آخر، بما أن العقل هو الصادر الأول بمقتضى المقدمة الثانية، لذلك يمكن القول بأنّ العقل هو جميع الأشياء والامور، كما انه ليس أي واحد منها. وهذا هو عين ما حظي بالاهتمام في قاعدة «بسيط الحقيقة»[١].

القاضي سعيد القمي يقول بأنّ هذا البرهان من ابتكاراته، وأنّ ما اورده بهذا الشأن لم يرد في آثار المفكرين والكتّاب قط.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو أنّ ما ذهب اليه هذا الحكيم الالهي في مجال الميدان الواسع للعقل، يتصل بالعقل الكل والصادر الأول، ولا يمكن عدّه صادقاً على عقل كل شخص، لأن العقل الكل منزه عن شائبة الأوهام والخيالات، ولا يقع في قيد التمايلات النفسانية. ولاريب في انّ عقل الأشخاص، من مظاهر العقل الكل والصادر الأول، وكلما استطاع التخلص من شوائب الأوهام والميول النفسانية، اقترب من موضع العقل الكل.

على ضوء ما سبق لا يبقى مجال للنزاع بين العقل والعشق، لأنّ العقل الكل

(١) المصدر السابق، ص ١١٨.

والصادر الأول لا يتعارض مع الحب والعشق قط. ولكن من الممكن ان يتعارض عقل الانسان في بعض مراحله مع حبّه في بعض مراحله ايضاً. غير أنّ هذا التعارض الذي يتصل بالتعارض بين مرحلتين من مراحل وجود الانسان، قد يحدث ايضاً بين مرحلة من العقل ومرحلة اخرى منه. وعليه فالتعارض بين العقل والحب في شتى مراحل حياة الانسان، ينشأ من التعارض بين مرتبة خاصة ومرتبة خاصة اخرى.

حينما ينتقد الحبُّ العقلَ، ينتقد توافق العقل في مرتبة معينة، ويطالب بتخلصه من ذلك التوقف. كذلك حينما ينتقد العقلُ الحبَّ، فانه ينتقد مرحلة خاصة. وبذلك يمكن القول بأن الحب يطالب بتخلص العقل من القيود والأغلال التي لا معنى لها ولا مبرر، والعقل يطالب بدوره بتحرر الحب من قيود الامور الوضيعة.

الذين هبّوا للدفاع عن الحب وبذلوا جهوداً لاثبات تقدم الحب على العقل، فاتهم انّ جهودهم هذه نوع من النشاط العقلي، ومن آثار العقل. فهؤلاء ينطلقون لقتال العقل بسلاح العقل، ويسعون لاخراج الادراك من الميدان بقوة الادراك.

من اجل اقصاء العقل من الميدان، لا يوجد طريق سوى التمسك بالعقل. لذلك من الأفضل ان نتصالح مع العقل ونتجنب الصخب الذي لا معنى له.

بعض المفكرين يعتقدون ان معاداة العقل ناشئة من الكسل والترهل من جهة، ومن الخوف من تقبل المسؤولية من جهة اخرى.

والحقيقة هي انّ عدم الاهتمام بالعقل، والهرب منه، امر يؤدي الى ظهور الكثير من النتائج المرة. ولا نريد التحدث عن هذه النتائج، ولكن نريد التاكيد على الأمر التالي وهو انّ اتّباع العقل، لم يكن بمستوى واحد، وكانت لديه مختلف المظاهر خلال مختلف العصور والأدوار.

مما لاشك فيه هو أنّ الحكماء المسلمين كانوا يولون أهمية كبيرة جداً للعقل والاستدلال، وبذلوا جهوداً حثيثة من اجل ترقي الانسان عقلياً. ومما لاريب فيه أيضاً ان فلاسفة الغرب انطلقوا بعيداً في استخدام العقل، واكتشفوا الكثير من

الأشياء على هذا الصعيد.

ولا يخفى على أحد ان مظاهر العقل عند الحكماء المسلمين، تختلف عن ذلك الشيء الذي يُعرف عند الفلاسفة الغربيين بالعقلانية. ويزداد هذا الاختلاف بين التيارين الفكريين وضوحاً حينما ندرس حركة الفكر الفلسفي في الغرب مع أفكار ديكارت[١]، الفيلسوف الفرنسي المعروف.

من وجهة نظر الحكماء المسلمين، العلم تابع للمعلوم، والموضوع متقدم على الذات دائماً، في حين يعتقد الفلاسفة الغربيون لاسيما اولئك المتأثرين بديكارت، ان الذات متقدمة على الموضوع. ويرى هؤلاء ان الانسان هو الذي يضيء أشياء العالم ويُعطي المعنى للامور الخارجية.

العالم من منظار الحكماء المسلمين مرآة يرى الانسان نفسه فيها كما هي. بينما العالم من منظار الفلاسفة الغربيين مرآة ينعكس فيها كل ما يريده الانسان.

بتعبير آخر: من وجهة نظر فلاسفة الغرب، الانسان لا يرى في مرآة العالم شيئاً عدا ما وضعه فيها. ومن وجهة نظر الفلاسفة المسلمين، لا يرى الانسان نفسه من مرآة العالم إلّا بتلك الصورة التي تغيّر فيها وتحقق.

طبعاً تترتب على كل نظرة من هاتين النظرتين، وكل نمط فكري من هذين النمطين، سلسلة من اللوازم والآثار، التي لا مجال لدراستها هنا. فآثار ولوازم الذاتية الافراطية واسعة الى درجة بحيث قلما يستطيع أحد ان يبقى خارج اطارها.

حينما يشاهد الانسان طلباته ورغباته في مرآة العالم، يُعد التطلع لاستعمار العالم والهيمنة عليه، أمراً طبيعياً، ولربما منطقياً ايضاً. فالحروب الكونية والخسائر الهائلة في الأرواح، لاشك في انها من افرازات هذا اللون من التفكير. والنزاع بين أنصار الذاتية الافراطية، والموضوعية، يتصل بقضية اخرى يتجابه فيها فريقان يحمل كل منهما نمطاً فكرياً مختلفاً ومتفاوتاً.

---

(١) Descartes' Rene (1596 - 1650).

البعض يرى ان على الانسان تجنب أي لون من الوان السلوك العدواني والنشاط الظالم في الطبيعة، وأن يصغي باخلاص ووعي لنداء الحقيقة. والبعض الآخر يرى ان علينا ان نقف بوجه الطبيعة ونوجه اليها الضربات الحديدية من اجل ان تجيب على أسئلتنا. وعليه فعلاقة الانسان بالعالم تُفسَّر من منظار هؤلاء على اساس نوع من السلطة. وتأخذ العلاقة بين العالم والمعلوم صورة عدائية عنيفة فالعلم تابع للمعلوم على أساس رأي العديد من العلماء المسلمين. وبما أن التابع شيء والمتبوع شيء آخر، فلابد أن يكون العلم شيئاً، والمعلوم شيئاً آخر. غير ان هؤلاء العلماء يدركون في الوقت نفسه ان التباين بين العلم والمعلوم، تباين اعتباري، لأنهما متحدان في عالم الواقع ونفس الأمر. وهذا الاتحاد لا يتحقق بين العلم والمعلوم فحسب، وانما يصدق على اتحاد العلم والمعلوم مع العالم أيضاً.

بتعبير آخر: هناك اتحاد بين العلم والعالم والمعلوم في عالم الواقع، ويصدق التفاوت بينها في عالم الاعتبار فقط.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو: حين التحدث عن الاتحاد بين العالم والمعلوم، فالمراد به هو المعلوم بالذات والذي يمكن دعوته بالصورة العلمية. فالصورة العلمية، من الشؤون الوجودية للشخص العالم، ولا تخرج عن دائرة الانسان الوجودية قط. وعالم الخارج معلوم بالعرض. وبما انه يظهر في مرآة وجود الانسان، يمكن عده معلوماً بالذات.

العديد من الحكماء المسلمين يشبهون ذهن الانسان في آثارهم بالمرآة ويقولون: مثلما تنعكس الأشياء المحسوسة في المرآة، ينعكس كذلك عالم الخارج في مرآة ذهن الانسان. ويتحقق تطابق الذهن والعين عن هذا الطريق أيضاً.

لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو ان هذا التشبيه وان كان مؤثراً في فهم المعنى المقصود، لكنه يؤدي من جهات اخرى الى نوع من الانحراف في الفهم، لأنّ نسبة ذهن الانسان الى عالم الخارج ليست كنسبة المرآة الى ما ينعكس فيها. فالمرآة وما ينعكس فيها، من سنخ واحد وفي درجة وجودية واحدة، بينما الذهن

الانساني ليس من سنخ العين الخارجية، كما لا يقع العلم في درجة واحدة مع المعلوم الخارجي

الأشياء التي تنعكس في المرآة، تظهر في غير المرآة أيضاً، ولا يعتمد ظهورها على المرآة فقط. بينما لا يظهر عالم الخارج في الذهن والادراك فقط، وحين لا يتحقق الادراك، لا يمكن التحدث عن ظهور العالم. فظهور العالم يعتمد على الادراك، مثلما ان الادراك لا يتحقق أيضاً بدون وجود العالم.

بتعبير آخر: معنى الظهور شيء ومعنى الانعكاس شيء آخر. فعلى صعيد المرآة وما يُشاهد فيها، عبارة عن شيء ظاهر ينعكس في شيء ظاهر آخر، في حين الوضع يأخذ شكلاً آخر بالنسبة للعلم والعالم الخارجي، لأنّ العالم الخارجي ليس ظاهراً مع صرف النظر عن ادراكه، ولا يمكن اعطاء رأي فيه. وعليه ما يتحقق في ادراك الانسان هو ظهور العالم الخارجي، وما يُشاهد في المرآة هو انعكاس الأشياء. ولابد من الاعتراف بوجود تفاوت بين ظهور الشيء وانعكاسه.

اذا اعترفنا بظهور العالم في ادراك الانسان، وبوجود اختلاف بين الظهور والانعكاس، فلن نصر على التطابق بين الذهن والعين. ففي اطلاق عنوان المطابقة، فالثنوية أمر مسلَّم به بين الشيئين المتطابقين، في حين يشير اطلاق عنوان الظهور الى لون من الوحدة قبل ان يحكي عن الثنوية، لأنّ ظهور الشيء هو الشيء نفسه.

قد يُسأل: اين يقع الخط الفاصل بين الذهن والعين؟ وكيف يتاح تحديد وتعيين هذا الحد الدقيق؟ ويقال في الاجابة ان الحد بين الذهن والعين، غير قابل للتقسيم قط. ولذلك لا يقع في أي قسم من هذين القسمين. وعليه فهو حد مفروض، وليس عينياً محضاً ولا ذهنياً صرفاً. كما لا يمكن قبول قول من يقول بأنه عيني وذهني في آن واحد.

هذا الاشكال لا يختص بالحد الفاصل بين الذهن والعين، وانما يمكن طرحه على صعيد أي حد فاصل بين حقيقتين.

العارف المعروف صدر الدين القونوي التفت الى هذا الأمر وطرحه في بعض

آثاره وقال:

«وهكذا كل فاصل يُحجب به أمران، انما يظهر حكمه لا عينه، وكان الحافظ لهذا الحد هو الحق ولكن من حيث باطن الاسم الظاهر، وهي النسبة الباقية منه في الغيب الذي به صح بقاؤه ودلالته على المسمى الذي هو الباطن أيضاً»[١].

هذه العبارات تنم عن اعتقاد صدر الدين القونوي بأنَّ باطن الاسم الظاهر للبارئ تعالى، يمثل مصدر ظهور الحدود، وأنّ باطن الاسم الظاهر ـ وهو النسبة الباقية منه في عالم الغيب ـ فضلاً عن تبريره لبقاء الظاهر ودلالته على باطنه، يكشف ايضاً عن الحدود بين الامور أيضاً. فهو يرى ان هذه النسبة التي هي باطن للظاهر، لا تنفصل عن عالم الغيب قط، وانما تربط الظاهر بالباطن، وتقيم اتصال بين الفعل والانفعال، والطلب، والمطلوب. ولهذه النسبة وجه الى الباطن ووجه الى الظاهر. ويستند أصل الكثرة والتعدد الى الوجه المتجه نحو الظاهر، وهو الوجه الذي يتحقق فيه التعين له وللمتعين.

ما يقال بشأن النسبة بين التعين والمتعين، يصدق على العدد والمعدود أو الوزن والموزون. والأشياء التي نواجهها عادةً ما تكون ذات وزن أو قياس معين أو عدد محدد. ومما لاشك فيه هو ان العدد شيء والمعدود شيء آخر، مثلما ان الوزن شيء والموزون شيء آخر. وعليه فالعالم والموجودات التي فيه ليست بدون وزن أو حجم أو عدد ما. ولذلك يقول البعض ان كتاب الطبيعة مدون بلغة الرياضيات. والعالم الذي نعيش فيه يتحدث معنا بنفس هذه اللغة دائماً.

من لا يعرف لغة العدد والقياس ويجهل كمية الامور وكيفيتها، فلن يعرف تعيّن الأجسام والأمور الجسمانية. ومع ان حقيقة كل جسم من الاجسام تتعين، من وجهة نظر الحكماء المسلمين، في الصورة الجسمية والصورة النوعية لذلك الجسم. غير ان الصورة الجسمية تظهر دائماً في سلسلة من المشخصات التي من اهمها

---

(١) صدر الدين القونوي اعجاز البيان في تفسير القرآن، تصحيح السيد جلال الآشتياني، ص ١١٣.

الكمية والكيفية.

وانتبه الشيخ الرئيس ابن سينا لهذه الفكرة حينما استند الى الكلي الطبيعي وبرهن عليه. وواجه الفيلسوف الفرنسي المعروف رينه ديكارت عين هذه المشكلة ايضاً، حينما اقام نظريته الفيزياوية على بطلان الخلاء وضرورة تحقق الملاء.

لا نريد التحدث عن الجسم التعليمي، والجسم الطبيعي، والتفاوت فيها بينهما، وما ذهب اليه الحكماء بهذا الشأن، وانما نريد التأكيد على الأمر التالي وهو ان ما ذهب اليه صدر الدين القونوي في مبدأ ظهور الحدود والفواصل بين الامور المنفصلة، امر لا سابقة له، ويتصل بطريقته الحكيمة والعرفانية في التفكير.

هذا العارف البصير، أشار من خلال آثاره العرفانية الى بعض الامور المؤثرة في فتح أقفال الكثير من المشاكل والمسائل الفلسفية. وقد رأينا كيف استعان بباطن الاسم الظاهر للبارئ تعالى ليفسّر بشكل منطقي معقول تحقق الحدود والفواصل. كما كان يبحث عن منشأ الهي لجميع الامور.

حكماء العهود القديمة، كانوا يعتبرون الله تعالى منشأ لجميع الحِكم وحارساً للحقيقة وضامناً للواقعية. وحراسة الله تعالى للحقيقة لا تستلزم تعطيل العقل والمعرفة، وانما يُعد سماع نداء الحق من أجل التمييز بين الحق والباطل، من الضروريات.

دراسة الآثار العرفانية الاسلامية تكشف عن أن العرفاء المسلمين لم يصموا آذانهم عن سماع نداء العقل رغم انهم كانوا من أهل المكاشفة والشهود القلبي.

من خصوصيات العارف الاسلامي هي التوجه الى ظاهر الامور وباطنها معاً، والاشتغال باحداها لا يمنعه عن الاشتغال بالاخرى. ويحدث القونوي عن كيفية الارتباط بين الظاهر والباطن في كتاب «النفحات الالهية» ويصف الظاهر بأنه بركة الباطن، والمعلوم بأنه بركة المجهول. ويقول كذلك بأنه لا يريد بالمجهول ذلك المجهول الذي يُصرَف النظر عنه لتفاهته، وانما يريد به تلك الحقيقة التي يعجز

ادراك الانسان عن بلوغها.

يتحدث كذلك عن معنى البركة ويقول بأنّ بركة كل شيء، لازمة لذلك الشيء، ويعتبر المعلوم بركة المجهول[١].

اذن تتضح اهمية كلام صدر الدين القونوي على ضوء ما قيل في معنى البركة. فالذي يعتبر المعلوم بركة المجهول، ويريد بالمجهول ذات الله تعالى، ليس باستطاعته ألا يثق بالعقل والمعرفة.

كثير من العرفاء المسلمين، يتفق مع ما يذهب اليه صدر الدين القونوي بهذا الشأن، ويولي أهمية كبيرة للعقل والمعلومات العقلية.

نحاول في هذا الكتاب دراسة موضوع العقل والحب والذي هو موضوع أساسي، ونتعرف على مواقف كبار رجال المعرفة. املنا ان نكون قد استطعنا ازاحة بعض الابهامات والالتباسات الناشئة عن السذاجة وسوء الفهم.

---

(١) النفحات الالهية، صدر الدين القونوي، تصحيح محمد الخاجوي/ص ٧٩.

٢٢

التلاحم بين الشعر والحكمة في رياض الأدب الفارسي، والدور الذي لعبه السنائي

الحكيم والشاعر الكبير أبو المجد عبد المجيد بن آدم السنائي الغـزنوي، أحـد النجوم المتألقة في سماء الأدب الفارسي خلال نهاية القرن الخامس ومطلع القرن السادس الهـجري. وقد صب هذا الحكيم العارف أفكار أهل العرفان والتصوف العالية في قالب الشعر الفارسي، فعمل ليس على تـعليم وتـربية اهـل السـلوك والمعنوية فحسب، بل على نشر الشعر الفارسي أيضاً.

أمضى هذا الشاعر العارف شطراً من حياته في مسقط رأسه، ثم أقام ـ بـعد أسفار عديدة ـ في مدينة بلخ، وتوفي آخر المطاف في مدينة غزنة عام ٥٢٩ هـ ودُفن بها.

الكثيرون يعتقدون أن السنائي الغزنوي، من أعظم شعراء الفارسية، ومن بين الذين لعبوا دوراً مهماً في تغيير الاسلوب الشعري واحداث تحول فـيه، حـيث يمكن مشاهدة هذا التحول في نتاجات الشعراء الذين تلوه.

الاسلوب الشعري الذي اتخذه السنائي، دفع بكثير من الشعراء والخطباء الى الانصراف عن تناول الامور البسيطة ووصف الاحداث العادية، والاقبال على القضايا المعقدة.

ومن الجدير بالذكر ان الانسجام مع السنائي او مواكبته في شعره، ليس بالأمر البسيط، وقلّما نعرف أحداً نجح في التحدث بمستواه لا سيما من حيث جزالة الألفاظ والدقة المتناهية في استخدامها، وصياغة تراكيب جديدة.

ما أضفى الامتياز على شخصية السنائي انه فضلاً عما عُرِف به من الذوق الشعري الرائع، كان على علم بالحكمة المعنوية ومعارف عصره. وقد عبر عنه العوفي صاحب كتاب «لباب الألباب» بالضوء في موضع، وبالأنس في موضع آخر[١]. ولربما يريد بذلك الاشارة الى مقام السنائي العلمي من جهة ومرتبته العرفانية من جهة اخرى.

والحقيقة هي ان السنائي كان على معرفة بالعلوم الأدبية المتداولة في عصره كالتفسير، والحديث، والفقه، والحكمة، والمنطق، والكلام وغيرها، وكان منكبّاً على هذه العلوم لفترة طويلة من حياته، إلّا انه تغير فجأة، فأعلن عن ندمه على حبّ ذوات العيون السوداء، وامتداح الملوك والامراء.

وبعد هذا التغيّر الذي طرأ عليه، أشاح عن تجملات الحياة وابتعد عن بهارج الدنيا وزخارفها، منطلقاً بكل عزم في طريق السلوك، نازعاً نحو الحقيقة وطالباً لها.

وقيل ان العامل المباشر الذي أحدث ذلك التغيير في نفس السنائي ما يلي: قيل ان السنائي مر بمجنون كان يقول لصاحبه: املأ الكأس كي أشربها على رغم انف ابراهيم الغزنوي، وهو الملك الذي يمتدحه الغزنوي. فقال له صاحبه: ان ابراهيم ملك عادل فلا تذمه. فقال المجنون: هذا صحيح ولكنه بلا انصاف. فرغم انه لم

---

(١) نقلاً عن مقدمة حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، انتخاب الدكتور عسكر الحقوقي، ص ٥.

يضبط امور غزنين بعد، نراه يفكر بولاية اخرى في هذا الشتاء القارص.

ثم تناول منه تلك الكأس ورشفها ثم قال: املأ قدحاً اخرى رغم أنف الشاعر السنائي. فقال له صاحبه: لا تطعن في هذا الرجل لأنه ظـريف، حسـن الطـبع، ومقبول من قبل الخاص والعام. فقال: انه رجل أحمق، فقد ثرثر بعض الثرثرات التي أطلق عليها اسم الشعر. دفعه طمعه لوضع يد على يد وأوقف نفسه بين يدي أبله آخر فاغراً فاه بمدحه، متجاهلاً انه لم يُخلق من اجل الشعر والكلام الفارغ. فلو سُئل في يوم العرض الاكبر: ما الذي جئت به الينا؟ فماذا ستكون اجابته؟

وحينما سمع السنائي ذلك الكلام، تغيرت حاله، ونزع قلبه من المخلوق، وبردت علاقته مع الدنيا، وألقى ديوان مدح الملوك في الماء، وجعل شعاره: طريقة الانقطاع والعبادة[١].

ونُقلت هذه القصة بصور اخرى لكنها جميعاً واحدة تقريباً من حيث المضمون، ولا يُلاحظ اختلاف أساسي بينها. ويمكن القول أن ما ورد في هذه القصة عبارة عن انعكاس للصورة الباطنية للسنائي ومظهر لسر سويدائه، وان جاء على لسان شخص مجنون. اي ان ما جرى على لسان ذلك المجنون لم يكن سوى انعكاس لما كان يضطرم في أعماق وجود السنائي.

ما سمعه هذا الحكيم الملتاع بأذنه الظاهرية من لسان ذلك الرجل المنزوي، هو ذات ذلك الشيء الذي سمعته اذنه الباطنية بكل ما لديه من استيعاب وجـودي. ولذلك وقع تحت تأثير هذا الكلام المصيري الحاسم، وتغيّر وجوده كلياً في لحظة واحدة.

ان سهم كلام الرجل المجنون قد أصاب نفس الموضع المستهدف. والكـلام لا يؤثر على القلب إلّا اذا كان انعكاساً لكلام قلب السامع. وقد قيل: حينما ينطلق الكلام من القلب يستقر في القلب.

---

(١) نقلاً عن: سياط السلوك، تأليف الدكتور محمد رضا الشفيعي الكدكني، ط ١٩٩٣، ص١٦.

هذا الكلام لا يصدق على قلب المتكلم فقط، بل يصدق على قلب السامع ايضاً، اذ لابد من توفر الاستعداد اللازم لدى السامع من اجل ان يدرك الكلام ويتأثر به.

هذا الحدث الذي حدث للسنائي وغيّر حياته كلياً، قد حدث ايضاً للعديد من كبار العرفاء وسالكي طريق الحقيقة. فبين أرباب المعرفة من تغيّر تغيراً جذرياً من خلال سماع كلمة او رؤية منظر مؤثر، فبلغ المقصد والمطلوب بعد قطع طريق الحق.

وليس مهماً من هم الذين يطلقون تلك الكلمات المؤثرة، بل المهم هو الحالة او اللحظة التي يمتلك فيها الانسان الاستعداد لسماع الكلمة المصيرية. وفي مثل هذه الأوضاع يتجلى تفوق الأذن على سائر الحواس.

القرآن الكريم يقدم كلمة «السميع» في وصف البارئ تعالى على كلمة «البصير». فالذي لا يسمع لا يستطيع أن يتكلم. فلا يستطيع المرء ان يتكلم جيداً إلّا اذا سمع كلاماً جيداً.

ان السنائي حينما مر بذلك الرجل المجنون، وجد في عمق ضميره شيئاً كان يدعوه لسماع كلامه بجميع وجوده. وكان ذلك الكلام يخاطب جميع وجود السنائي، وبذلك حدث انقلاب في وجوده، فشطب على حياته السابقة بادئاً حياة جديدة تختلف عنها جذرياً.

وتحدث السنائي في شعره عن ظهور هذه الحالة الجديدة فوصف شعره بأنه شرح للدين والشريعة، معبراً عن اعتقاده بأن انشاد هذا اللون من الشعر، اقتضاء عقلي. كما تحدث في شعره عن الفترة السابقة من عمره قائلاً بأنه أمضى سنوات طويلة من حياته في سجن شيطان الجشع والطمع، وبدد عمره الثمين عبثاً. غير ان الله أمطر عنايته عليه في نهاية المطاف، فظهرت في نفسه القناعة والرضا.

ويتحدث السنائي عن جمال سلطان الرضا، ويقول بأن هذا الرضا المعنوي هو ذلك السلطان الذي حينما يتجلى لا يدع أي مجال لأي سلطان آخر.

وبعد هذا الانقلاب الذي طرأ على حياة السنائي، هجر مدينة غـزنة بـاتجاه خراسان. فرافق في خراسان أرباب العلم ورجال طريق الحقيقة وكبار العـرفاء، فتحققت له تزكية النفس ومعالي الاخلاق.

وفي هذه الفترة بالذات مد يد الارادة لشيخ المشايخ ابي يوسف الهمداني قدس سره واختار الاختلاء. ويعد الشيخ ابو يوسف الهمداني من كبار رجال المعرفة، وكان يُطلق على خانقاهه اسم كعبة خراسان. وكان من مريدي الشيخ العـارف أبي علي الفارمدي. والشيخ الفارمدي هو ذلك الرجل الذي كان ابو حامد الغزالي أحد مريدي حلقته. وقد أفرز ارتحال السنائي الى خراسان الكثير مـن النـتائج الايجابية المهمة التي منها انشاده للكثير من القصائد الشعرية.

قدّم السنائي في شعره الكثير من المعاني الصوفية العميقة والعديد من المسائل العرفانية الدقيقة باسلوب مؤثر. ويُعد من اوائل الذين احسنوا استخدام القوالب والأوزان الشعرية في اللغة الفارسية لبيان حقائق العرفان والحكمة.

شعر السنائي الجميل وبيانه المعبِّر المؤثر، عملا على انتشار الأفكار العرفانية من جهة وتعزيز اللغة الفارسية من جهة اخرى، فانفتح أصحاب الفطرة السليمة وذوو الاستعداد على عالم المعاني والحقائق.

ما قام به هذا العارف الكبير، كان مباركاً لأن شعره العرفاني العذب أثّر على كثير من العرفاء، فاستطاعوا ان يعبِّروا عن افكارهم العرفانية الحكمية العالية في قالب الشعر الفارسي.

ولا نريد ان نتناول مدى قابلية الشعر الفارسي عـلى التـعبير عـن الأفكـار الحكمية والعرفانية، ونكتفي بالاشارة الى اننا لازلنا نشاهد صدى شعر السـنائي العرفاني في أشعار العديد من الشعراء مثل اقبال اللاهوري، رغم مـرور قـرون عديدة على وفاة السنائي.

لقد ظهر الاستحكام والانسجام على شعر اقبال اللاهوري بفعل تأثير الشعراء والعرفاء الايرانيين. وقد اعترف اللاهوري بأن اللغة الفارسية والأوزان الشعرية

لهذه اللغة، كانت اكثر انسجاماً مع طبيعته وذوقه من اي لغة اخرى يعرفها. سيما وانه كان من اصل هندي ولديه معرفة والمام بعدة لغات. لكنه رغم ذلك كان يفكر في اللغة الفارسية بطريقة اخرى.

الشعر الذي نظمه اقبال اللاهوري باللغة الفارسية يربو على ٩ آلاف بيت، في حين لا يزيد الشعر الذي نظمه بلغته الأم ـ أي الاردو ـ عن ٦ آلاف بيت. ولا يقتصر هذا الاختلاف على الكمية، وانما هناك اختلاف من حيث نوعية الشعر أيضاً[١].

لقد اختار اقبال اللغة الفارسية من اجل الالتحام نفسياً مع مسلمي الهند وايران وافغانستان وتركستان وغيرهم. وكان يرى في هذه اللغة وأدبياتها معياراً قيمياً. فحينما يشير في شعره الى شباب العجم واحتراقه ـ اي اقبال ـ كالمصباح الزيتي في شوارعهم، لا يُعد هذا مجرد ذوق شعري وانما هو اختيار واعٍ.

وليس عبثاً قول اقبال ان العالم المعاصر بحاجة الى المرشد الرومي[٢] كي يحفّز الامل في الناس ويؤجج نار الشوق من أجل الحياة.

يُعد اختيار اقبال اللاهوري للشعر الفارسي للتعبير عن أفكاره، الهاماً شعرياً وكشفاً عرفانياً من جهة، وأمراً يحظى بدعم العقل والفكر من جهة اخرى، فهو يعتقد ان نور الشرق قد بزغ من ايران لأنها منبع الثقافة والحضارة والتراث العلمي والأدبي والديني لمسلمي شبه القارة الهندية وباكستان. ولابد لهذا التراث ان يحظى بالاهتمام ومن الضروري الاستفادة منه. وتُعد اللغة الفارسية واسطة بين لغة الوحي والامة الاسلامية، وقد استطاعت ان تقدم لطائف القرآن الكريم والمعارف الاسلامية للآخرين في حلّة قشيبة رائعة.

والحجم الكبير من الكتابات الدينية والعرفانية، والأدبية، والتاريخية في البلاد

---

(١) نقلاً عن كتاب: «اقبال باجهارده روايت»، ص ٢٣٨.

(٢) اشارة الى العارف الشاعر جلال الدين الرومي.

الاسلامية الواسعة، يمكن أن يكون شاهداً على ذلك.

وعلى ضوء الدور الأساسي الذي لعبته اللغة الفارسية في انتقال المعارف الالهية من لغة الوحي الى مختلف الامم والشعوب، يمكن تصور أهمية العمل الذي أنجزه السنائي.

وقد يُطرح ضمن هذا الاطار السؤال التالي: ما هو الدور الذي مارسه السنائي في ايجاد التحول والتغيير في الشعر الفارسي؟

ولابد من القول في الاجابة ان دور السنائي الكبير الواضح هو انه استطاع ان يُدخل جزءاً كبيراً من الافكار العرفانية والحكمية العميقة والدقيقة الى هيكلية الشعر الفارسي.

بتعبير آخر: لقد نجح هذا الشاعر العارف ان يضفي على الشعر الفارسي طابعاً جديداً، استطاع عن طريقه ان يغيّر محتوى هذا الشعر ومضامينه وتطلعاته.

والأمر الذي لابد من التنويه اليه هو ان التحول الذي أوجده السنائي في الشعر الفارسي، ليس من نمط التحول الذي يطرأ على المقولات الاجتماعية والمذاهب الكلامية والفقهية والأدبية، لأن هذه المذاهب في ذات الوقت الذي يختلف بعضها عن البعض الآخر، تقع من حيث موازين علم الوجود في مرتبة واحدة، بينما تمتلئ أجواء السنائي الشعرية باللطائف العرفانية. ويتعذر ادراك هذه اللطائف بدون حدوث تحول وجودي ومعنوي وتحقق حالة الانطلاق من الظاهر الى الباطن.

التحول الذي طرأ على شعر السنائي، هو من نمط التحول الذي يغير طبيعة رؤية الانسان للعالم ويحرره من مرحلة الجمود على الظواهر ويقوده نحو الانطلاق باتجاه الباطن. فالذي يلقي نظرة على العالم والناس من منظار عرفاني، يرى أن جميع الموجودات تمثل مظاهر الحق، ويشاهد الجمال الأحدي في الكائنات كافة.

السنائي كان أحد الذين حاولوا تغيير نظرتهم نحو العالم والانطلاق من ظاهر الامور الى باطنها. وقد أكد الدكتور الشفيعي الكدكني على هذه الحقيقة مشيراً الى ان السنائي كانت لديه احاطة بجميع الأفكار العرفانية وقد عكسها في آثاره في

أجمل صورة. غير ان الكدكني لم يظل وفياً لرأيه هذا، اذ انه قال في موضع آخر بأن الأساس الفكري للسنائي عبارة عن مجموعة من الآراء الأشعرية، وهي الآراء التي ترفض في النهاية حرية الارادة وأية جهود انسانية. وفي ظل هذا النمط من الرؤية نحو العالم يتم إنكار العلية، واحلال «عادة الله» محلها[١].

وما ينبغي الاشارة اليه هو ان السنائي ورغم تحدثه من موقف اشعري، إلّا انه عارف مشتاق منطلق في طريق السلوك. والذي لا ريب فيه هو ان المرء حينما ينال مقام الشهود لا يستطيع ان يظل بمستوى «المتكلم» بالمعنى المصطلح. فالعارف مستغرق في التجليات الالهية دائماً، بينما يتحدد المتكلم ـ معتزلياً كان او أشعرياً ـ بحدود سلسلة من الأفكار الجزمية، محاولاً البرهنة على اثباتها ورد الشبهات والاشكالات التي يمكن ان يثيرها الخصوم.

اي ان عمل المتكلم هو الدفع عن مواقفه وأفكاره التي يحملها ويتعصب لها، سالكاً اي طريق يخدمه في هذه العملية الدفاعية. ولهذا السبب بالذات نلاحظ تمسك معظم المتكلمين بالاسلوب الجدلي مستندين الى المشهورات والمسلمات من اجل تحقيق الغلبة على الخصم وافحامه.

والمدهش في الأمر ان بعض المتكلمين يعتقد انه ومن أجل التغلب على الخصم، يمكن اللجوء الى الكذب ايضاً، اذا كان هذا الأمر لازماً وضرورياً.

أما العارف فبما انه ينطلق في طريق السلوك ويولي أهمية كبيرة للأوقات، فانه لا يلجأ الى الجدال والمغالطة، ولا يستعين بالطرق اللامشروعة كالكذب، ولا يفكر إلّا بما هو الهي.

وهكذا ليس بالمقدور القول بأن أفكار الحكيم السنائي، بمستوى أفكار المتكلم الأشعري. صحيح أن السنائي له بعض الآراء الأشعرية، ولكن لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان هذا العارف الشاعر لم يتحدد بحدود الاصول والمبادئ

---

(١) سياط السلوك، ص ٣٩.

الأشعرية. ويصدق هذا الكلام على عدد كبير من العرفاء والصوفية الكبار.

العارفون بتاريخ العرفان والتصوف يعلمون جيداً أن العديد من رجال المعرفة جزء من الأشاعرة، وكانوا يعيشون في مجتمعات معروفة بانتماءاتها الاشعرية. فبعد انقراض المذهب المعتزلي في ايام المتوكل العباسي، حظيت الأشعرية باهتمام البلاط العباسي وأصبحت التيار الغالب والمذهب الرسمي في البلاد. وانهمكت المؤسسات التعليمية كنظامية بغداد والمدارس المرتبطة بها، في نشر الافكار الاشعرية لا سيما على يد شخصيات علمية كبيرة كأبي اسحاق الاسفرايني، وأبي حامد الغزالي، وعبدالكريم الشهرستاني.

ورغم ذلك لم يبق العرفاء المنتمون الى الأشعرية، أوفياء لأفكارها واصولها لأنهم وبعد وضعهم لأقدامهم في وادي السلوك أخذوا يحلقون في أجواء العرفان ويتحررون من القيود التي فرضتها المذاهب الكلامية.

وكان السنائي أحد هؤلاء العرفاء، حيث نجح في كسر اصفاد المذهب الأشعري عن فكره من خلال توغله في عالم العرفان، والانطلاق نحو الحق، والاستئناس بعالم المعنويات.

ومن القضايا الجوهرية التي كانت مثارة بين الأشاعرة هي ان الاعتقاد بالقدرة المطلقة لله تعالى لم تدع مجالاً لاختيار الانسان وارادته. والنتيجة التي يمكن أن تتمخض عن هذا النمط الفكري هي عدم الاكترات بالمسؤوليات الاجتماعية واللامبالاة ازاء كل ما يحدث، وهذا هو ذات الشيء الذي كان يروق للخلفاء والحاكمين آنذاك.

أي ان الفكر الأشعري الذي ينفي الاختيار ويرفض الارادة، يكم أفواه المعترضين ويلجم ألسنتهم، ويطفئ نيران الغضب والتمرد. غير أننا لا نلاحظ مثل هذه الصفات عند الحكيم السنائي بعد التحول الفكري والنفسي الذي طرأ عليه. بل نلاحظ العكس من ذلك تماماً حيث نراه قد رفع عقيرته معلناً الاعتراض على الظالمين في عصره. لذلك يمكن القول بأن شعر السنائي يقف الى جانب أفضل

الأشعار الاجتماعية والسياسية، التي تمتزج بالمعنويات والعرفان ايضاً.

ومن الضروري الوقوف عند الأمر الجوهري التالي وهو اننا حينما نتحدث عن الشعر السياسي والاجتماعي، ونقول بأن لغة الحكيم السنائي لغة اعتراض واحتجاج، نعني أن هذا الشاعر العارف كان يولي أهمية خاصة نحو مبدأ العدالة، ويعتبره الأساس الوحيد للمجتمع السليم بل ويرى قيام نظام عالم الوجود على ركيزة هذا المبدأ. وهذا هو ذات الشيء الذي يستند اليه علماء الشيعة، ولذلك نراهم يعتبرون «العدل» أحد اصول الدين الخمسة.

المتكلمون الأشعريون لا يعتبرون العدل جزءاً من اصول الدين، كما لا يؤمنون ايضاً بمبدأ الحسن والقبح الذاتيين، وهو المبدأ الذي يتمخض عنه العدل. فالذي يرفض الحسن والقبح الذاتيين، لا ينظر الى العدل كأمر عقلي. وفي مثل هذه الحال يتضح لنا مدى الفاصل الذي يفصل الحكيم السنائي عن الاصول الأشعرية، لأنه قد استند الى مبدأ العقل بجميع وجوده. وطالما نراه يتحدث في شعره عن العدل ويدين كل لون من ألوان الظلم.

السنائي يعتبر العدل أساس الخلق ويرى ان حركة الكواكب والأجرام السماوية التي يعبّر عنها بالخيام الزرقاء، لا تدور إلّا حول محور العدل. ويعتقد ان عمران العالم والناس لا يتحقق إلّا في ظل العدل. اما الظلم فلا يرسم صورة سوى صورة الموت.

ويشير السنائي في بعض أبياته الى ان الصدق كامن في باطن العدل، وليس بمقدور أحد ان يراه إلّا اذا كان يعمل وفق العدل[١].

وهكذا وعلى ضوء الآراء التي طرحها السنائي في العدل، يتضح انه يؤمن بالحسن والقبح الذاتيين. والذي يؤمن بذاتية الحسن والقبح، ينظر الى حسن العدل كأمر عقلي. ولو قسمنا العقل الى قسمين نظري وعملي، فلا شك في ان الأحكام

---

(١) السنائي، مثنوي سير العباد الى المعاد، طهران، ص ١٢.

الخاصة بالعدل تمثل شأناً من شؤون العقل. غير ان الحكيم السنائي يولي أهمية للعقل النظري بمستوى اهتمامه بالعقل العملي.

وللسنائي أبيات شعرية يعتبر فيها العقل الصادر الأول، ويعتقد ان الله تعالى حينما بدأ الخلق بكلمة «كن»، ظهر العقل مباشرة، وهذا هو ذات ما يعد أصل الكون ونتيجة النفس.

العقل من وجهة نظره عبارة عن قلم يُكتَب به الكتاب الالهي فأصبح منذ تلك اللحظة قريناً للخلق والابداع، وبه أُغلقت بوابة العدم. وهذا معناه انه يرى العقل مساوقاً للوجود لأن بوابة العدم لا تغلق إلّا بالوجود.

والأمر الذي يستقطب الاهتمام في هذه الأبيات هو التأكيد على ان العقل يمثل مقصد الأولياء والملاك الذي يتعامل به الأنبياء. وكذلك الاشارة الى ما يتمتع به العقل من تواضع رغم ما يتميز به من عظمة. ولربما يريد السنائي بتواضع العقل هو علم العقل بالمحدودية التي هو عليها واعترافه بهذه المحدودية.

وحينما يتحدث هذا الشاعر العارف عن تواضع العقل، يريد التركيز في الواقع على موضوع المعرفة ـ هذا الموضوع الحيوي ـ وأهميتها في العالم. ولكي يستطيع أن يقرب لذهن المخاطب فهمه للعلاقة بين المعرفة والانسان، وطبيعة ارتباط الانسان بعالم الواقع، يستعين بقصة الفيل القابع في مكان مظلم. ونلاحظ هذه القصة بالتفصيل في آثار جلال الدين الرومي، والتي يراد منها تسليط الضوء على الاختلاف فيما بين الناس في المعرفة والادراك وفهم الأشياء التي يتعاملون معها.

ويعد السنائي اول من استخدم هذه القصة لتحقيق مقاصده العرفانية والحكمية وايضاح النظام المعرفي الذي لدى الانسان.

وهكذا نعلم ان أفكار هذا الحكيم لم تؤثر بشكل كبير على العارفين من الشعراء فقط، وانما على كثير من الفلاسفة والحكماء ايضاً.

وتعد قضية «الموت» من بين القضايا المهمة التي اهتم بها السنائي وتحدث عن مختلف جهاتها. فالموت، أمر يشغل بال الانسان ويفكر به باستمرار، ولذلك يمكن

ان يلعب دوراً مهماً في حياته.

العلم بالموت او التفكير بالموت، من المميزات التي تميز الانسان عن غيره، ولا يوجد موجود آخر كالانسان يفكر بالموت الى هذا الحد. فالسنائي ومع تحدثه عن الموت والفناء في هذا العالم، يتحدث عن مقتل الموت واراقة دمه في يوم المحشر. ويرى ان ميدان المحشر ميدان للحياة ولا وجود للتفكير بالموت فيه.

وله نظرة اخرى للموت من منظار آخر حيث يعتبره أمراً جوهرياً وأساسياً في نظام الخلقة، لأنه حلقة مهمة في سلسلة التكامل الانساني وأمر ضروري في نظام الوجود الأحسن.

ويتحدث في شعره كذلك عن رؤية البعض للموت على انه امر سيئ لكنه يقول بأن ما يعد أمراً سيئاً ضمن سلسلة من الشرائط المعنية، قد يعد أمراً مطلوباً بل وضرورياً أحياناً في اطار سلسلة اخرى من الشرائط. ويعد ما ذهب اليه السنائي على صعيد الموت، من أهم المحاور التي تنبع منها القضايا ذات الصلة بالموت. فالكثير من فلاسفة الغرب قد تحدثوا عن التفكير بالموت، وقد أبدى كل منهم رأيه فيه طبقاً لوجهة نظره الخاصة.

يقول الفيلسوف الوجودي كييركغارد[١]:

الشعور بعدم القدرة على الموت أشد ايلاماً مما يمكن أن يدعى بشعور الخوف من الموت[٢].

هذا الفيلسوف يعتقد اذن ان الانسان بمقدوره أن يعلق أملاً على الحياة حينما يعد الموت أعظم الأخطار، ولكن حينما يواجه خطراً اعظم من الموت يعلق الأمل على الحياة.

اما فكرة السنائي في الموت فتعد من نمط الأفكار الفلسفية، سيما وانه يعتبر

---

(١) Kierkegard, Soren.

(٢) كيير كغارد، المرض نحو الموت، ترجمة رؤيا منجم، ص ٤٠.

الموت حلقة من حلقات تكامل الانسان، ويعترف بضرورته في نظام الخلقة الأحسن.

الذين لديهم معرفة بالتاريخ الفلسفي يعلمون جيداً بأن الحياة من وجهة نظر سقراط ليست سوى الاستعداد للموت. ويرى ان الموت حدث يتناقض ديالكتيكياً مع الولادة، ويعتبر الموت والولادة جزءاً من موضوع الروح التي لا تقبل الفناء.

وهكذا يمكن القول بأن الموت ليس حدثاً نهائياً، بل هو جزء من حدث كلي.

ويشير سقراط ضمن محاوراته الى موضوع مهم آخر وهو ان الموت لا يُقبل إلّا من قبل الشيء المركب والذي هو البدن، في حين لا يخضع الشيء المجرد كالروح للتجزئة والتحلل ولا يسري اليه الموت. والشيء غير القابل للتحلل بشكل مطلق، يتميز بجانب صعودي ويسعى للانفصال عن الجسم[1].

وفكرة السنائي حول الموت والتي يتحدث فيها عن مقتل الموت او موت الموت، تذكّر بفكرة سقراط وذلك حينما يتحدث عن موت «الاوزة» خلال تطرقه للارتباط العميق بين الانسان والخالق.

وخلاصة ما تحدث به سقراط في هذا الشأن ما يلي: «من الصعب ان أجعل الآخرين يفهمون بأنني لا اعتبر حالتي الراهنة محزنة! فأنا لم انجح في اقناعكما ـ وأنتما صديقاي ـ بهذا الأمر، ولا زلتما تخشيان الى اليوم ان يكون يومي هذا اكثر سأماً من الأيام الاخرى، وتعتقدان انني أضعف من «الاوزة» في التكهن، لأنها حينما تشعر بقرب وفاتها تطلق أجمل الأنغام لأنها تعلم انها ستذهب الى الله عما قريب.

لأن الناس يخشون الموت، نراهم يكذبون بشأن الاوزة ويقولون بأنها تغرد بصوت جميل لخوفها من الموت، ويتجاهلون ان الطير ـ اي طير كان ـ ينقطع عن

---

(١) رومانو غوارديني، موت سقراط، ترجمة محمد حسن لطفي، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

التغريد عند الجوع او البرد او الألم.

اذن فالبلبل، والسنونو، والهدهد، والاوزة، لا تغرد حينما تشعر بالحزن، خلافاً لما يتصور الناس. فالاوز بما انها طيور تعبد «ابولون» وتخدمه، تتمتع بالقابلية على التنبؤ، وبما انها تتكهن بخيرات العالم الآخر، تشعر بالفرح والانشراح في الأيام الأخيرة من حياتها فتغرد تغاريد الفرح وأجمل من أي وقت مضى. وأنا من عبيد هذا الاله وخدامه أيضاً، لذلك لست أقل تنبؤاً من الاوزة، ولست أجبن منها في مواجهة الموت»[1].

فالاوزة هي الطائر المقدس عند «ابولون»، وتقول احدى الروايات انها عند الموت تلقي بنفسها في حجر الاله. وتوجد مثل هذه الاسطورة في الأدب الفارسي ايضاً.

الحكيم السنائي اذن يعتبر الموت مرحلة ضرورية من مراحل تكامل الانسان، ويعتبره امراً محموداً في سيره الصعودي. بل ويؤمن هذا الشاعر العارف بالنظام الأحسن للخلق ويرى كل شيء جميلاً في هذا النظام.

وتحدث السنائي عن هذا النظام الأحسن في مواضع كثيرة من شعره، معتقداً انه اذا شوهد موت وحياة فلابد ان يكون ثمة سر من الأسرار، لو اطلع عليه الناس لاعترفوا بالمصلحة الكامنة فيه. فكثير من الأشياء التي يحسبها ألماً او مرضاً، تلعب في الواقع دور العقار والدواء.

والأمر الذي لابد من الفات النظر اليه هو ان الاعتراف بنظام الخلقة الأحسن وضرورة هذا النظام، فكرة لا تنسجم مع المبادئ الفكرية الأشعرية، لأن الذي يرى ان نظام الخلقة أحسن نظام ممكن، لابد ان يعترف بذاتية حسن الامور وقبحها، في حين لا يؤمن المتكلمون الأشعريون بهذه الذاتية، معتقدين ان الحسن ما عده الله حسناً، والقبيح ما عده الله قبيحاً.

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٦٥.

بمعنى ان الاشياء من وجهة نظر الأشاعرة ليست حسنة او قبيحة بحد ذاتها، وانما يتعين الحسن والقبح من قبل الشرع الالهي. ومعنى هذا: لو ان الله تعالى لم يعين حسن الامور وقبحها، فلا يستطيع الانسان ان يحدد ذلك بعقله.

نفهم من ذلك ان متكلمي المذهب الأشعري لا يصدرون حكماً في حسن الامور وقبحها، بدون الأخذ بنظر الاعتبار أحكام الشرع الاسلامي المقدس. والذي يحجم عن اصدار حكم على هذا الصعيد، هل باستطاعته ان يتحدث عن نظام الخلقة الأحسن؟

المتكلمون الأشعرية بمقدورهم ان يقولوا بأن الله تعالى دعا نظامه المخلوق بالنظام «الأحسن»، وان كل ما هو في نظر الله أحسن، لابد وأنه احسن. ولكنهم لو قالوا مثل هذا الكلام، لواجهوا السؤال الأساسي التالي وهو: لماذا الذي يعتبره الله الأحسن، يجب ان يكون الأحسن؟ فلو تمسك الاشاعرة بنقل آخر لاثبات هذه الفكرة لواجهوا نوعاً من التسلسل الباطل. ولكن لو حكّموا العقل بهذا الشأن واعتبروه دليلاً على فكرتهم، فلا بد لهم ان يعترفوا بالأمر التالي أيضاً: ان ما هو «الأحسن» من قبل الله هو «الأحسن» كذلك عند العقل.

اذن يمكن القول بأن الأحكام النقلية تجد الاستحكام والقوة في ظل العقل، لأنّ حجية النقل تثبت عن طريق العقل، وحين لا يوجد حكم العقل، تصبح حجية النقل. غير قابلة للاثبات ايضاً.

ويمكن القول بتعبير آخر: النقل ليس باستطاعته ان يثبت حجيته بواسطة النقل فالعقل هو الذي بمقدوره اثبات هذه الحجية. اما العقل نفسه فلا يحتاج في حجيته الى الغير لأن الحجية من ذاتيات العقل ومن المتعذر انتزاع ما هو ذاتي.

مما سبق يتضح ان حجية الأحكام النقلية أمر عرضي، وما هو عرضي لابد أن ينتهي الى أمر ذاتي. وقد قال كبار العرفاء «كل مابالعرض لابد وأن ينتهي الى ما بالذات». ولهذا السبب يذهب المحققون من أهل العلم والحكمة الى اعتبار الصيغة الأمرية في الآية الكريمة ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾، من نوع الأوامر

الارشادية.

هؤلاء الفضلاء يعتقدون ان الأمر الارشادي تابع للمرشد ولا يرون وجود الزام او ضرورة جديدة، لأن ما يطرح في هذا النمط من الأوامر، هو ذات ما يدركه العقل ويحكم به.

اذن فالأمر الارشادي يطلب ذات الشيء الذي يطلبه العقل، ولهذا السبب يدعى هذا اللون من الأوامر بالأوامر الارشادية، اذ لا يلاحظ فيها الزام مولوي، ولا وجود إلّا بما يحكم به العقل. بتعبير آخر، لو أن الله تعالى لم يقل «أطيعوا الله» فالعقل يقر بهذا الحقيقة ذاتياً ويطالب الانسان بهذه الاطاعة.

على ضوء ما سبق يتضح ان الحكم بأن نظام الخلقة أحسن نظام ممكن، حكم عقلي، حيث تعد ذاتية الحسن والقبح أمراً بديهياً في هذا النمط من الأحكام.

اذن حينما يتحدث الحكيم السنائي عن نظام الخلقة الأحسن ويؤكد عليه، لا يلتقي مع الأشاعرة في هذه الفكرة، ولا ينطلق من مبادئهم الفكرية.

وقد يقول قائل: ان السنائي لم يكن هو الأشعري الوحيد الذي يؤمن ايماناً عميقاً بنظام الخلقة الأحسن، بل يؤمن به ابو حامد الغزالي ايضاً وهو من كبار الشخصيات الأشعرية لا سيا في عبارته التالية: «ليس في الامكان أبدع مما كان». ومعنى هذا ان المفكر الأشعري بمقدوره الايمان بهذه الفكرة واثارتها في آثاره.

ولابد من الرد على مثل هذا الكلام ان الغزالي هو الآخر لم يبق وفياً للاصول والمبادئ الأشعرية في بعض أفكاره وآرائه[1]. ويمكن القول بشكل عام أن الذين يتميزون بالفكر الحر العميق، ليس باستطاعتهم مشاهدة انفسهم مغلولين بأغلال المذهب الكلامي الأشعري لأن الفكر الحر كالطير لا ينطلق إلّا في الأجواء المفتوحة، بينما تقف الاصول الاشعرية عقبة في طريق الفكر أحياناً.

(١) لمزيد من الاطلاع راجع: المنطق والمعرفة في نظر الغزالي، تأليف الدكتور الديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي.

ان شخصيات كالحكيم السنائي وأبي حامد الغـزالي اسـتطاعت مـن خـلال الانطلاق في آفاق السير المعنوي، ان تخلص انفسها الى حد ما من حدود وقيود المذهب الكلامي الأشعري.

هاتان الشخصيتان الفكريتان المعنويتان نجحتا من خـلال السـير في طـريق العرفان ليس الابتعاد عن النمط الفكري الأشعري فحسب، وانما أعادتا النظر في حياتهما الاجتماعية والسياسية أيضاً.

تجربة الأزمة النفسية الكبيرة التي تعرض لها حجة الاسلام الغزالي دفعته الى التخلي عن جميع مناصبه الحكومية، فاتخذ طريق السفر نحو ديار الغربة. والحكيم السنائي ورغم انه امضى شطراً من حياته في امتداح أربـاب السـلطة، تـعرض لانقلاب نفسي وفكري عظيم دفعةً واحدة قلب حياته رأساً على عقب. فأقـبل على الاشادة برجال طريق الحق والتحدث عن المـقامات والدرجـات المـعنوية لعرفاء كالحلاج وبايزيد البسطامي بدلاً من مدح الملوك والامراء. فالسنائي ادرك بوضوح ان أمامه طريقين: طريق الخلق، وطريق الحق. والطريق الذي يـوصل الانسان الى الحق، غير الطريق الذي يوصله الى الخلق.

ويعتقد السنائي ومن خلال بعض الأبيات الشعرية الاخرى ان الانسان مادام لا يرى إلّا نفسه فقط، فلن يفلح في رؤية الحق تعالى. لكنه حينما يفلح في رؤية الله لا يرى نفسه قط. ولذلك نراه يعتبر شطح الحلاج القائل «انا الحق» وشطح بايزيد البسطامي القائل «سبحاني»، كلمتي حق لا غـبار عـليهما، مـطلقاً عـلى هـذين العارفين عنوان الفتوة.

ومن الضروري ضمن هذا السياق الاشارة الى ان من غير الممكن تبرير كلام الحلاج والبسطامي بدون الايمان بوحدة الوجود او وحدة الشهـود. لذلك حـينما يعتبر السنائي كلام هذين العارفين صحيحاً ومعقولاً، فلابد انه يؤمن عن عمق بوحدة الوجود او وحدة الشهود.

ومن المناسب الحديث عن التفاوت بين وحدة الوجود ووحدة الشهود، كـي

ندرك نوع الوحدة التي يريدها السنائي.

يرى أهل المعرفة ان البارئ تعالى مدرِك مطلق ومدرَك مطلق. والذين يتحدثون عن وحدة الشهود يولون اهتماماً للقراءة الاولى، فيقولون بأن الله تعالى مدرِك و «شاهد». اما القائلون بوحدة الوجود فيركزون على القراءة الثانية.

العرفان الهندي والايراني يولي اهمية لوحدة الشهود، ويتحدث ضمن هذا الاطار عن «الشاهد الأزلي». اما محيي الدين بن العربي ومن هم على غراره فيؤكدون على موضوع وحدة الوجود.

وهناك بعض الآثار العرفانية والصوفية الايرانية تتحدث عن وحدة الوجود أيضاً، سيما وأن هذين العنوانين يمثلان وجهين لحقيقة واحدة، بل هما متحدان في الواقع ونفس الأمر.

لو أنعم أحد النظر في قاعدة «اتحاد العاقل والمعقول» او «اتحاد المدرِك والمدرَك»، لأدرك ان الشاهد الأزلي هو مشهود أزلي ايضاً. لذلك اذا كان بالامكان التحدث عن وحدة الشهود في الشاهد الأزلي، فمن الممكن التحدث عن

اذن فالحكيم السنائي قد عبر عن ايمانه بوحدة الوجود من خلال الاشادة بالحلاج وبايزيد البسطامي وامتداح شطحيهما الشهيرين.

ومن الامور الواضحة في حياة السنائي، ابتعاده عن معاشرة عوام الناس والوضعاء منهم لاستغراقه في القضايا الفكرية. ولذلك عبر في شعره عن ندمه على معاشرتهم فيما سبق وتمنى لو أنه لن يندم على هذا الندم.

يعتقد السنائي ايضاً: ان المرء حينما يحتمي بالقناعة ويتخذها اسلوباً في حياته، فلن تظهر في نفسه الحاجة الى امتداح الآخرين والثناء عليهم.

السنائي لا يعتقد ان الجهل مقتصر على عوام الناس فقط، بل يرى ان الكثير من الصوفية والمتكلمين والأطباء والأدباء والفقهاء يعانون من هذا المرض الخطير.

اذن فالسنائي يتحدث كحكيم ينظر بعمق وتفحص الى كل شيء في الوجود،

ويفكر تفكيراً عميقاً ايضاً في الوجود والكون وكل ما له صلة بهما. وهذا ما وفر له مناخاً للتفكير الحر والوصول الى آراء بعيدة عن التعصب الى حد ما، ولذلك نراه يوجه الانتقاد حتى الى الحكمة اليونانية ويعتبر بعض قضاياها الفلسفية غير قائمة على أساس.

مما سبق يتضح انه لم يتحرر من قيود وأغلال المذاهب الكلامية والتقاليد التي صنعتها الصوفية فحسب، بل لم يسمح حتى للمذاهب الفلسفية اليونانية ان تؤسر فكره وضميره.

اذن فهو حكيم قد استند الى العقل والذوق، ومزج بين العرفان والفلسفة. أي أن كلامه مستوعب من قبل كتاب العقل، وقابل للمطالعة كآية للعشق.

ولابد من التأشير بعد ذلك على الأمر التالي وهو ان السنائي ورغم كل هذه التحولات الروحية والفكرية التي طرأت عليه، ظل ملازماً لبعض آراء الأشاعرة وعقائدهم وملتزماً بها حتى وفاته. فهو يؤمن وعلى غرار المذهب الأشعري بالكلام النفسي لله تعالى، ويرفض ان يكون القرآن حادثاً.

للسنائي أبيات شعرية تقول: مادام الانسان في قيد الألفاظ وخصوصياتها كالأصوات والألحان، فليس بمقدوره معرفة أسرار القرآن ورموزه المعنوية.

نحن نعلم ان الاشاعرة يومنون بقدم القرآن الكريم او ما يمكن التعبير عنه بالكلام النفسي. وقد لخصوا فكرتهم هذه في البيت التالي:

(ان الكلام لفي الفؤاد وانما ـ جُعِل اللسان على الفؤاد دليلا)

حقيقة الكلام من وجهة نظر الأشاعرة ـ طبقاً لهذا البيت الشعري ـ تدل على باطن المتكلم وقلبه، وأن ما يجري على لسانه على شكل ألفاظ وأصوات ليس سوى دليل على الكلام.

الحكيم السنائي لا يرى الكلام الالهي أسمى من الصوت والحرف فحسب، وانما يرى ان كلام العقل فوق الصوت والحرف ايضاً. بمعنى انه يعتقد بأن كلام العقل ليس من نوع الصوت والحرف. وحينما يتحدث العقل ينعدم الصوت والحرف.

وحينما يعتبر السنائي كلام العقل فوق الصوت والعقل، فمعنى هذا انه يولي العقل أهمية كبرى، ويفضله على جميع موجودات عالم الامكان. لذلك يتحدث في شعر أورده في الباب الرابع من كتاب «حديقة الحـقيقة وشريعة الطريقة» عن فضائل العقل ويصف النتائج التي يتوصل اليها بأنها عجيبة ومدهشة، متمسكاً ضمن هذا الاطار بحديث نبوي. كما يؤكد خلال ذلك الشعر على ان العقل هو المخلوق الأول، وأن من لا عقل له لا دين له.

العقل عند السنائي مصدر لجميع الامور، ويرى أن كل ما كان وما هو قائم وما سيكون، يتجلى ويظهر في ظل اشعاعات العقل. بمعنى ان العقل من وجهة نـظره ليس مجرد علة وجودية للأشياء فحسب، وانما دليل عليها أيضاً. اي ان طـبيعة رؤية السنائي للعقل لا تتحدد بجانبه الوجودي فقط، بل تنطلق الى جانبه المعرفي ونوع المعرفة الحاصلة ايضاً. ومعنى هذا ان العقل ليس علة فقط، وانما هو دليل أيضاً. وهذا ما ينم عن ايمانه بوحدة الوجود والمعرفة.

ويعتقد هذا العارف الشاعر ان عين العقل هي العين الوحيدة التي يمكـنها ان ترى المصلحة التي يتوخاها الدين. وعليه فالذي لا يلقي نظرة على الدين بعين العقل، ليس بمقدوره مشاهدة المصالح الدينية، وحينذاك يواجـه الانسـان خـطر ضياع الدين، لأن العقل حينما لا يحكم، لا يُعْرَف ما هو الأمر الذي ينبغي ان يتعلق به الايمان.

ومن الواضح انه اذا جُهِلَ متعلق الايمان، يمكن ان يندفع المرء للايمـان بكـل شيء، وحينذاك يختفي الفاصل بين الحق والباطل.

وحتى في الديانة المسيحية التي تؤكد على الحب، نلاحظ ان العقل يحتل فيها مكانة مهمة ايضاً، وذلك لتحدثها عن «الكلمة» وكونها اول شيء. ومن الواضح لأصحاب الرأي ان «الكلمة» يمكن تفسيرها بالـ «لوغـوس»، والـ «لوغـوس» ليس سوى العقل وظهوره.

وعلى ضوء هذا النمط الفكري يعبر السنائي عن اعتقاده بأن آخر الشرع هو

أول العقل، رغم انه يعلم ان اول العقل متحد بآخره، وان النسبة بين اول العقل وآخره كالنسبة بين الأزل والأبد.

كما انه مضافاً الى ايمانه باتحاد أول العقل بآخره، يؤمن باتحاد العقل والعاقل والمعقول أيضاً.

السنائي يرى ان العقل هو الموجود الوحيد الذي يتلقى ايعازات الأمر والنهي من الله تعالى، ثم ينقل هذه الايعازات الى النفس الناطقة. ويعتقد ان الحواس الخمس وسائر قوى النفس الناطقة مكرسة لخدمة العقل الفعال، ومكلفة باطاعة أوامره وتنفيذها.

فالعقل من وجهة نظره سلطان الخلق وحجة الحق، وظل الخالق. ولا يتحقق للمرء الشفاء من مرض الجهل وبلوغ الحقائق إلّا من خلال العقل.

وللسنائي آراء كثيرة جداً في العقل استعرضها في مجمل شعره، لا مجال لنا لطرحها جميعاً رعاية للايجاز. ولكن التأمل الدقيق في ما استعرضناه الى الآن ينم عن انه يولي أهمية للعقل اكثر من أي شاعر مفكر آخر، وقد تناول في شعره هذا الموضوع من مختلف الزوايا والجهات.

تشف أشعار السنائي عن انه مضافاً الى احاطته بالاصول والمبادئ الفلسفية، لديه معرفة كبيرة بالآيات والروايات ذات الصلة بالفضائل العقلية. ولا يقتصر كلام هذا الشاعر الحكيم على العقل النظري فقط، وانما تحدث بالتفصيل عن صفات وسجايا العقل العملي وأنواع الأعمال التي يمارسها أيضاً.

ويشير السنائي خلال هذا السياق الى بعض النقاط الظريفة ومنها قوله بأن العقل الخالد من افرازات العقل، ووصفه للعقل بأنه ترجمان عالم الغيب، وسلطان عالم الروح.

فكرة «العقل الخالد»، يمكن ملاحظتها في آثار حكماء مسلمين آخرين ايضاً، لا سيما شهاب الدين السهروردي، غير ان السنائي تناولها باسلوب شعري رائع وبحثها من جميع الجوانب.

السنائي يصف النبوة بنور العقل، والعقل بالعين، ويـعتقد ان أياً مـن هـذين الاثنين ـ اي النبوة والعقل ـ لا يمكنه ان يحقق سعادة الانسان بدون الآخر. اي أن كلاً منهما مكمل للآخر ومنسجم معه.

وفضلاً عن هذه الفكرة، يشير السنائي الى فكرة مهمة اخرى وهي ان العقل من الممكن ان يصطبغ في كل شخص بصبغة ذلك الشخص. اي ان العقل يـظهر لدى كل انسان بلغة خاصة وبيان خاص، لأن رسالة العقل تجـتاز معابر نفوس الناس، فتفقد خلال ذلك الاجتياز بساطتها. ومن الواضح ان العقل حـينما يـفقد بساطته ويتلوث بالأهواء النـفسية التي لدى صـاحبه، فـلابد أن يكشـف عـن الخصوصيات النفسية لذلك الشخص. وهذا ما يعد السـبب في الاخـتلاف بـين الأشخاص في شتى القضايا الفكرية والنظرية. ولهذا السبب أيضاً يقول السنائي ان كلام العقل حينما يبلغ مرحلة الكمال ويـتنق مـن التـلوثات والأهـواء النـفسية والنزعات الفردية، ينتظم العلم في العالم وتسود لغة العقل التي هي اللغة المشتركة العامة.

وسبق أن ذكرنا بأن السنائي لم يقتصر في حديثه، على العقل النظري فقط، وانما اولى اهتماماً نحو العقل العملي ايـضاً، ولذلك يـعتقد بأن العـقل يـصطبغ بـصبغة النزعات النفسية ويعبر عما هو محتدم في قلب كل شخص من أهواء. ولا يخـفى على أهل البصيرة ان الانسان في مقام العقل النظري اكثر قدرة على التخلص من ألوان التعلقات والأهواء النفسية، بينما من الصعب تحقق هذا الهدف على صـعيد العقل العملي. ولذلك يمكن القول بأن السنائي يولي أهمية للعقل العملي اكبر من العقل النظري.

ويمكن القول انه لم يظهر بين المفكرين الايرانيين طوال تاريخ الاسلام من يولي كل هذه الأهمية للعقل وبهذا المستوى الواسع، ويتحدث عن دوره في عالم الوجود من مختلف الجوانب وشتى وجهات النظر.

وهذا الشاعر الحكيم ورغم انتمائه الى العرفان والتصاقه الشـديد بـه، ورغـم

نزعته نحو حياة الزهد بعد التحول العظيم الذي طرأ عليه، إلّا انه لم يفقد منحاه العقلي، وشيد أدبه على أساس عقلي. ويعد السنائي ضمن هذا الاطار نقطة التقاء سنّتين أدبيتين: الاولى تنزع نحو الحكمة والتعقل، والثانية تنزع نحو التغزل. حيث يقف في السنّة الاولى الكسائي، وناصر خسرو، والشهيد البلخي، ويقف في السنّة الثانية فرخي، ومنوجهري.

صحيح ان السنائي لا يعد أول شاعر أدخل المضامين الفلسفية والدينية الى الشعر الفارسي، لكنه بلا شك كان رائداً في هذا الطريق، ولعب دوراً بارزاً في تطور الشعر الفارسي بمختلف قوالبه. لقد تحدث السنائي عن العشق والحب بمستوى تحدثه عن العقل ومكانته الرفيعة.

وتلاحَظ الكثير من النقاط الدقيقة والاشارات المليحة حين تحدثه عن الحب، قلما تُلاحظ في آثار الآخرين. فهو يعتقد ان الحب يقع ماوراء الافلاك ثم يفيض هذا الجوهر السماوي على عالم الأرض ويدخل الى قلب الانسان فيعمل على احداث تغيير فيه.

ويشير السنائي في بيت شعري الى نوع من التعارض بين العقل والحب. ولكن نظراً لتحدث هذا الشاعر عن المكانة الرفيعة للعقل والدور العظيم الذي يمارسه، فلابد أن يكون هذا التعارض ظاهرياً وسطحياً، ويمكن ان يكون له معنى في المراحل الابتدائية من السلوك فقط. غير انه يبدأ بالزوال تدريجياً حتى يتحد الحب مع العقل في نهاية المطاف. وهذه فكرة سبق ان تحدثنا عنها من قبل.

السنائي تناول جميع القضايا ذات الصلة بالحب والعقل في ديوانه «حديقة الحقيقة». وهناك رسالتان منظومتان اخريان منسوبتان اليه هما «عشقنامه» و«عقلنامه»، اي رسالة العشق، ورسالة العقل. وقد تحدثت هاتان الرسالتان عن موضوعي الحب والعقل وما يتصل بهما.

وللسنائي أبيات شعرية في «عشقنامه» يتحدث فيها عن وجود مراتب

ودرجات مختلفة للحب. ويقول بأن غذاء الحب في باديء الأمر عبارة عن وجود الغير، إلّا انه ينقطع في المراحل التالية عن الغير فيتغذى على نفسه، ويُمحى الغير وينعدم. وفي هذه المرحلة بالذات لا يسمع وصف الحب إلّا من الحب نفسه، وليس بمقدور احد ان يدركه ويفهمه كما هو.

اذن ما قيل على صعيد الاتحاد بين العقل والعاقل والمعقول، يصدق على العشق ايضاً، ولابد من الاعتراف بالاتحاد بين العشق والعاشق والمعشوق. وفي هذه المرحلة لا يظهر هناك فرق بين رسالة العشق ورسالة العقل، ويلاحظ الانسجام بين العقل والعشق او الحب في أسمى صوره.

وللسنائي أبيات في الـ «عقلنامه» يتحدث فيها عن العقل كشيء لا مثيل له ولا نظير ويؤكد على عجز المرء عن ادراك العقل على حقيقته وكما هو. ويثبت فيها فكرة مهمة وهي ان أي شر يظهر في القلب، لا يقرأ إلّا بلغة العقل، لأن الكلام الذي يعد أول ظهور للوجود، نابع من أعماق العقل، ولا يدركه سوى العقل.

تأملات السنائي العميقة في العقل والحب أدت الى وقوفه على العديد من رموز روح الانسان وأسرارها، وتسجيل الكثير من الملاحظات القيمة على هذا الصعيد.

وقد تحدث الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري في «مصيبت نامه» عن حدث ذي صلة بالسنائي يكشف عن اضطرابه لرؤية صفة «الرياء» وتأثره كثيراً حينما شاهد شخصين بظاهرين مختلفين. كلاهما كان يسعى للحصول على قوته وامرار معاشه، إلّا ان الاول كان كنّاساً يمارس عمله الوضيع بصدق، والثاني كان مؤذناً يؤدي مهمته الدينية برياء.

وتعد حالة الرياء التي لام السنائي المؤذن لأجلها، خطيئة كبيرة في التصوف، ولذلك يمكن أن يعد السنائي منسجماً من هذا الحيث مع عقائد الملامتية. ويعد أبو صالح حمدون القصار الملقب بشيخ نيشابور المؤسس لهذا المذهب وقيل انه أسمى أحد المقربين منه بالحجّام، لأنه كان يعتبر هذا الاسم أجمل له من اسم العارف او

الزاهد.

ولا شك في ان التخلص من أي رياء او خديعة وبلوغ مقام الاخلاص، ليس امراً في منتهى الصعوبة فحسب، وانما يقتضي وجود نوع من دقة النظر أيضاً. وكان السنائي متسماً بدقة النظر والفطنة، ولذلك كان على علم بما في النفس من رياء وأحابيل وخداع. ولذلك ايضاً استطاع ان يتألق في سماء العرفان.

٢٣
العشق من منظار أحمد الغزالي

الانسان ومثل اي كائن حي آخر يستخدم العين للنظر، والأذن للسمع، واللسان للنطق. بل يمكن القول بشكل عام ان اي عضو من أعضاء جسم الانسان وكل جزء من وجوده، قد خلق لأداء عمل معين وانجاز مهمة ما.

ولو تساءل أحدنا ضمن هذا السياق عن عمل القلب لقيل له ان عمله هو العشق، فلولا العشق لتوقف القلب عن العمل. وأفرد الشيخ أحمد الغزالي فصلاً من فصول رسالة «السوانح» للتحدث عن هذا الموضوع مؤكداً على ان عمل القلب هو العشق فحسب[١].

هذه الفكرة وضمن اماطتها اللثام عن وجه حقيقة كبرى، ذات جانب رمزي لأحد الاعتبارات أيضاً، ولذلك فانها بحاجة الى نوع من التفسير أو التأويل. فالعشق يملأ وجود الانسان بأسره ولا يتحدد بحدود عضو ما من أعضائه.

صحيح ان العشق ينبثق من اعماق قلب الانسان، لكن كلمة «القلب» لا تعني

---

(١) احمد الغزالي، السوانح في العشق، ص ٥٠.

ذلك العضو الصنوبري الكائن في الصدر. لذلك يمكن القول بأن العشق ينبثق من سر سويداء الانسان وأعماق ضميره، ولا يمكن ان يقتصر على موضع محدد.

ويعبر الشيخ أحمد الغزالي عن العشق بطائر الأزل ومسافر الأبد الذي يقع وكره في جلالة الأزلية. ولو قدر له ان يطير من هذا الوكر في بعض الأحيان فانه لا يلبث أن يعود اليه، اي الى جلالة الأزلية. ولهذا السبب لم يكشف العشق عن كل جماله لأحد، ولم يتح لأحد معرفة كنه حقيقته والوقوف على باطن سره.

الشيخ أبو الفتوح مجد الدين أحمد الغزالي الطوسي، يؤمن بأزلية العشق ايماناً راسخاً، لكنه يؤمن ايضاً بأن طائر الحب قد يطير من وكر عزته وجلالته في بعض الأحيان ويكشف عن مظهر من جماله لبعض أصحاب الاستعداد. ولذلك نراه يشير في رسالة السوانح الى بداية العشق.

هذا العارف يعتبر بداية العشق نوعاً من المشاهدة التي تنثر بذور الجمال في مزرعة خلوة القلب فتعطي هذه البذور ثمارها في ظل نور النظر[1].

ويمكن ان نستشف من كلمات الغزالي هذه انه لا يرى وجود أي تناقض بين المشاهدة والنظر، بل ويعتبر النظر مكملاً للمشاهدة، اي ان المشاهدة هي التي تتحقق أولاً، ثم يعقبها تحقق النظر فتتكامل المشاهدة. ولكن قد يقال ان المشاهدة بحد ذاتها لا تتحقق بدون نظر، لأن الانسان يدرك بالمشاهدة شيئاً لابد أن يكون من سنخ المعاني. واذا عرفنا هذا أدركنا ان المشاهدة مكملة للنظر أيضاً. بل ومن المتعذر الفصل بين الاثنين.

ورغم ان أحمد الغزالي يميز بين النظر والمشاهدة، غير ان هذه الثنوية لا تؤثر على اتحادهما في المراحل العليا.

الشيخ أحمد الغزالي استخدم خلال آثاره كلمتي «الاشارة»، و«العبارة». ورغم انه عد الاولى، غير الثانية، إلّا انه اعتبر طريق كل منهما مفتوحاً على الآخر.

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٥.

فالعبارة هي ظاهر الكلام، والاشارة باطنه. ومعنى هذا ان كلاً منهما منسجمة مع الاخرى.

فاذا كانت العبارة لغة العلم، ينبغي أن تكون الاشارة لغة المعرفة. والعلم من وجهة نظر العديد من العرفاء، ذو حد، ولذلك يمكن ان يعرف ويوصف. غير ان المعرفة تستخدم في الحقائق التي لا يعرف لها حد. ويعد العشق او الحب جزءاً من هذه الحقائق، ولذلك لا يقبل التعريف.

ولا شك في ان الشيء الذي لا حد له ولا يقبل التعريف، لا تستوعبه الحروف والكلمات، ولابد في هذه الحال من اللجوء الى الاشارة.

الاشارة عند الصوفية، أحد العلوم الصوفية. ولذلك يرى العطار النيشابوري ان الجنيد البغدادي كان أول عارف علّم علم الاشارة للآخرين وعمل على نشره[١]. ويعبّر الكلابادي عن علم الاشارة بعلم الخواطر والمشاهدات والمكاشفات، ويقول بأنه علم خاص بالصوفية.

الكلابادي يعتقد انه سُمي بعلم الاشارة لأنه لا يُستوعب من قبل العبارة. اي لا يمكن للمشاهدات والمكاشفات ان ترتدي ثوب العبارة[٢].

طبعاً هذا الكلام لا يحظى بموافقة جميع رجال المعرفة، اذ يرى البعض أن ما يمكن التعبير عنه بالاشارة يمكن التعبير عنه بالعبارة. ويعد العارف المعروف ابو نصر السراج أحد الذين يذهبون الى هذا الرأي. ويقول في كتابه «اللمع» بأن صاحب الاشارة هو الذي يحتوي كلامه على لطائف واشارات[٣]. ويقول الشيخ روزبهان البقلي بأن الاشارة هي ما يخفى كشفه على المتكلم فيعبر عنه بعبارة لطيفة[٤].

---

(١) تذكرة الأولياء، ص ٤١٦ ـ ٤١٧.

(٢) التعرف، ص ٨٧.

(٣) اللمع، ص ٣٨٠.

(٤) شرح الشطحيات، ص ٥٦٠.

ويعد أحمد الغزالي أحد أصحاب هذه الفكرة ايضاً لأنه يعتقد بأن الاشارة يمكن التعبير عنها من خلال العبارة اللطيفة، فينجلي باطنها بجميع طبقاته المتفاوتة، في صفحة الظاهر.

ويتحدث أحمد الغزالي عن «اشارة العبارة» و«عبارة الاشارة» ويريد بهما ذلك الشيء الذي يمكن عده الارتباط الوثيق بين ظاهر الامور وباطنها.

فالظاهر والباطن مرتبتان وجوديتان لحقيقة واحدة. ولا شك في ان المرتبتين الوجوديتين المتعلقتين بحقيقة واحدة، لا تختلف إحداهما عن الاخرى ولا تتعارض معها.

فالنسبة بين ظاهر الامور وباطنها كالنسبة بين ماء الورد ورائحة ماء الورد. فليس بمقدور أحد ان يقول ان هناك تبايناً بين ماء الورد ورائحة ماء الورد.

فالشيخ أحمد الغزالي كان مهتماً بظاهر الامور وباطنها ويعتقد بأن ما يحصل عن طريق الاشارة، يمكن التعبير عنه في قالب العبارة، لأنه يرى ان عالم الظاهر والصورة يؤلف مرتبة وجودية واحدة، أما باطن هذا الظاهر فلديه مراتب متعددة ومتفاوتة. ولهذا السبب بالذات يمكن القول بأن لدينا عوالم باطنية كثيرة يمكن بلوغها من خلال الاستعانة بالعالم الظاهري الذي تستوعبه العبارة.

فالعاشق يمر في مراتب ودرجات مختلفة خلال مساره التصاعدي نحو المعشوق والعشق. ومعرفته للعشق في كل مرتبة، تختلف عن معرفته له في مرتبة اخرى.

ويعبّر الغزالي عما يدركه العاشق في مراتب مختلفة بمعاني العشق، غير انه لا يمكن التعبير عن هذه المعاني إلّا بعبارة واحدة فقط لأن مرتبة الظاهر واحدة. غير ان صورة العبارة هذه تشير الى معان مختلفة.

ويمكن القول بتعبير آخر: ان عالم الظاهر أو عالم الصورة، والذي يدعى بالعبارة من حيث البيان والكلام، هو عالم واحد. اما عامل الباطن والذي يدعى بالاشارة من حيث البيان والاخبار فانه ذو مراتب متعددة. ومن هنا بالامكان القول ان لدينا عوالم باطنية ومعنوية كثيرة، ولا بد لنا من الاستعانة بالعالم

الخارجي من أجل ادراك هذه العوالم. غير ان مثل هذه الخطوة تستلزم وجود علم الاشارة.

وهكذا يمكن القول بأن أحمد الغزالي يريد بالمعاني المختلفة للعشق، مختلف مراحل الادراك ومراتبه. ويريد بعبارة الاشارة واشارة العبارة، هذه المعاني.

ما يمكن ان يعبر عنه بالاشارة، قابل للادراك، وما هو قابل للادراك، قابل للبيان بعبارة لطيفة، ومن هنا يمكن أن يقال ان المحبة لا تتحقق بدون معرفة. واولئك الذين يبحثون عن ينبوع الحب بدون التسلح بالمعرفة، لن يبلغوا هذا الينبوع قط.

يقول أحد عرفاء القرن السابع الهجري: لا يبلغ أحد تمام المعرفة إلّا اذا عرف كمال المحبوب وجماله لأن من لا يعرف لا يحب. وكلما كان الحبيب في منتهى صفات الجمال وتحققت معرفة كاملة بحقيقة تلك الصفات، ظهرت المحبة لدى صاحب المعرفة. فلقد جعل الله سنته على هذا الأمر. اذن فالمحبة ثمرة المعرفة، والمعرفة سبب المحبة، والسبب كعلة مقدم على المحبة، والمحبة من حيث إنها مقصود المعرفة، مقدمة في الشرف على المعرفة. لذلك فكل محب عارف، اما العارف فليس محباً في بداية المعرفة. ولكن حينما تتكامل المعرفة وتظهر في أعقابها المحبة، يحصل كل منهما من الآخر. وحينذاك وبصرف النظر عن المقام والمرتبة، يعد المحب عارفاً والعارف محباً.

لذلك حينما يقع التأكيد على المعرفة تتولد المحبة، وحينما يقع التأكيد على المحبة تتجلى أوصاف المعشوق للعاشق. ويستمر هذا التجلي بدوام المحبة وتستمر المحبة بدوام التجلي. وتحصل المحبة كما هي من هذا الترتيب او الترادف الوارد على قلب المحب. فتصبح من خلال هذا التجلي محبة العارف ومحبة المحب، واحدة. فتحصيل المعرفة امر ضروري لأن النفس فاقدة للمعرفة في بداية الخلقة، سيما وأن الأوهام تسيطر على الانسان قبل تألق نور العقل، وتترسخ فيه طبقاً للعادة.

هذا الكلام يصدق على معظم الناس لأن المعرفة تحصل في بادئ الأمر عند

معظم الناس من خلال النظر والاستدلال بالخلق الالهي، لأن الخلق دليل على وجود الخالق.

وطريق السلوك يتمثل في بحث السالك في الوجود والتفكير في الظواهر الالهية وآثار الخلق المدهشة. وحينما يكون الأمر كذلك فان اعظم المخلوقات الالهية وأسماها في الدلالة وأظهرها في الحكمة وأوضحها في البرهان، هو الانسان الذي أشرقت عليه شمس النفس الناطقة. والنفس الناطقة، من عالم الأمر والدليل عليه. والدليل على شرف نفس الانسان وروحه، هو ان الله نسب هذه الروح اليه حينما قال: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾[1]. و ﴿فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾[2].

ولابد من الالتفات الى ان الانسان لا يدرك الروح المجردة من الجسم لأن الجسم من مظاهر الروح ولا يظهر إلّا عن طريقها. ولذلك يعد عالم الانسان اكثر الأشياء دلالة على معرفة الخالق. فلقد حبا الله تعالى الانسان دون سائر الكائنات بأسرار الملك والملكوت وعجائب عالم الجبروت. فهو الذات الوحيدة التي جمع فيها الحس والمعنى والظاهر والباطن واللطيف والكثيف والعلوي والسفلي.

الجمال الجزئي عبارة عن اشعاع نور النفس الناطقة على الصورة المعتدلة للمزاج الحسن التركيب. ولهذا السبب تأنس النفوس السليمة الطبيعية بالجمال وتنجذب اليه حتى تخضع آخر المطاف للحب وتتذلل له وتنصاع لأمره[3].

يذهب البعض الى الاعتقاد باتحاد الحب والمعرفة في المراحل العالية بحيث يمكن عند وصول كل منهما الى مرحلة التكامل، بلوغ كل منهما عن طريق الآخر. ويؤكد هؤلاء على جريان الحب في جميع الكائنات ويصرون على ان الانسان عبارة عن نسخة الوجود وفهرست العالم، وانه الموجود الذي يتألق في وجوده

---

(١) الاسراء، ٨٥.

(٢) الحجر، ٢٩.

(٣) راجع: عبدالرحمن الانصاري، مشارق انوار القلوب ومفاتيح أسرار القلوب.

الحب والمعرفة بأسمى صورهما.

دراسة آثار العرفاء والمتصوفة تكشف عن ان أحمد الغزالي كان رائداً على صعيد بعض الأفكار المتعلقة بالحب، لأنه طرح بعض المواضيع ضمن هذا الاطار والتي قلما طرحها أحد غيره. فقد أشار هذا العارف الى أهم خصوصيات الانسان فقال بأن الانسان محبوب قبل أن يكون محباً، وأن هذه المحبوبية أمر أزلي، كما يمكن عدها الفصل المقوم والمقسم للانسان، مستنداً في رأيه هذا الى الآية الكريمة ﴿يحبهم ويحبونه﴾[١]. فهو يعتقد ان تقدم كلمة «يحبهم» يدل على ان الانسان مخلوق محبوب اولاً ثم محب ثانياً.

وبما أن علم الله ازلي، فلابد أن تكون محبته أزلية ايضاً. واذا علم بأن العلم الأزلي متعلق بالمعلوم الأزلي، فالمحبة الأزلية بحاجة الى محبوب أزلي أيضاً. وقد علمنا بأن الله تعالى، العلة التامة لجميع الامور، اذن لابد ان يكون العلم بالعلة التامة ـ من حيث هي علة تامة ـ علماً بالمعلول أيضاً[٢].

اذن علم الله تعالى بذاته وصفاته، علم بجميع الامور. ويصدق هذا الأمر على المحبة ايضاً. ولذلك بما أن الله تعالى يحب ذاته فلابد ان يحب آثاره وشؤونه. وعليه يمكن أن يقال بأن محبة الله لذاته وصفاته بمثابة محبته للانسان ايضاً لأن الانسان هو الموجود الوحيد الذي يمثل المظهر الكامل للذات الالهية وصفاتها.

وهكذا يمكن القول بأن الحب أمر أزلي، وأن خلق الانسان والكون قائم على أساس هذا الحب.

وفطن كثير من أرباب المعرفة الى هذا الأمر وعكسوه في آثارهم حتى ان أحد العرفاء يعتبر مقتل الحلاج في بغداد مظهراً من مظاهر حب الله تعالى لنفسه، وتجلياً لهذه الحقيقة الأزلية في وجود الانسان.

---

(١) المائدة، ٥٤.

(٢) احمد الغزالي، رسالة السوانح في العشق، ص ٢٧.

أهل البصيرة يعتقدون أن ما هو أزلي لابد وأن يكون أبدياً، وما ليس له بداية لن تكون له نهاية ايضاً. لذلك لابد ان يكون حب الله تعالى أزلياً وأبدياً كعلمه.

اذن يعتقد الشيخ أحمد الغزالي بتقدم محبوبية الانسان على محبيته، ويعلم أن هاتين الصفتين من صفات الله تعالى، ويؤكد على ان الانسان هو الموجود الوحيد الذي يمثل المظهر الكامل لصفات الله الأزلية.

تحدث الغزالي عن اتحاد الحب والمحبوب، ليس بالفكرة الجديدة لأن جميع المفكرين الذين تحدثوا في اطار اتحاد العالم والمعلوم او العاقل والمعقول، يعتقدون باتحاد المحب والمحبوب أيضاً. غير أن هذا العارف الكبير لديه ملاحظة دقيقة قلما أدركها أحد غيره وهي انه تحدث عن غيرة الحب فضلاً عن غيرة الحسن.

أحمد الغزالي يرى ان غيرة الحسن تظهر في الشق الاول من الحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً»، وغيرة الحب تظهر في الشق الثاني من هذا الحديث «فأحببت أن أعرف»[١].

فهذا العارف الكبير وضمن اعتقاده بعدم انفصال حسن الحبيب عن الحبيب، يرى ان غيرة الحسن، غير غيرة الحب. اي ان الحبيب الأزلي الذي هو عين الحسن والجمال، فضلاً عن الغيرة التي لديه بواسطة حسنه، لديه غيرة اخرى من خلال حب الخلق له.

وعلى هذا الأساس أيضاً يفسر أحمد الغزالي الآية التالية ﴿ان الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[٢]، قائلاً ان الغيرة في العشق هي التي تحول دون غفران الله للشرك، لأن المشرك يحب أحداً آخر غير الله، والله يريد أن يحبه عبده فقط، ولذلك لا تُبقي غيرة العشق أي مجال لغفران معصية الشرك.

وهذه الفكرة بالذات، أي فكرة تبرير عدم غفران الشرك، لا توجد في أي

---

(١) بحار الانوار، ج ٨٤، الباب ١٢.

(٢) النساء، ٤٨.

كتاب آخر.

وتوصل احمد الغزالي الى حقيقة اخرى ايضاً من خلال انعام النظر في معنى الحب. فهو يرى ان عين الحسن الكامل لاترى حسنها، والحسن ليس بمقدوره مشاهدة الكامل نفسه بدون مرآة الحب. اي ان صاحب الحسن والجمال لا يرى جماله ولا ينتفع به إلّا في مرآة عشق عاشق جماله. ولهذا السبب يشتاق صاحب الحسن والجمال لمن يعشق حسنه ويبحث عن جماله.

ان الحسن مهم لمن يعشقه قبل ان يكون مهماً لمن يحمله. اي يمكن القول بأن العاشق أقرب الى حسن المعشوق، من المعشوق الى حسنه. وليس جزافاً ايضاً لو قيل بأن قرب العاشق من جمال المعشوق أشد من قرب المعشوق الى جماله.

ليس هذا فحسب، بل ذهب الغزالي ابعد من ذلك فقال بأن العاشق لا يطيق ان يشاهد المعشوق نفسه، لأنه يريد المشاهدة له فقط، اي انه يغار على حسن حبيبه حتى من حبيبه[١]!

ان فكرة انغلاق عين الحسن الكامل عن مشاهدة نفسها، وعدم قدرتها على رؤية نفسها إلّا في مرآة عشق العاشق، تُعد فكرة مهمة جداً، اذ يرتبط بها الكثير من القضايا الرئيسة مثل ظهور العالم والكون، والعلاقة بين المطلق والمقيد، وكيفية ظهور الظاهر في المظاهر، والذات والصفة، والجوهر والعرض، وغيرها.

اذا كان كمال الحسن لا يرى نفسه إلّا في مرآة عشق العاشق، فالأمر المطلق لا يُدرَك إلّا في قالب المقيد. وينطبق هذا الأمر على الذات والصفة ايضاً اذ لا يمكن ادراك الذات إلّا عن طريق الصفات. كما ان الجوهر يكشف عن وجهه من خلال نافذة العرض، ولم يشاهد أحد الجوهر في هذا العالم بدون عرض.

وكان أحمد الغزالي على علم بالعلاقة بين هذه الفكرة وسائر القضايا الأساسية

---

(١) السوانح في العشق، ص ٣١.

الاخرى، فقد عبّر في رسالة «السوانح» عن الحب بالذات، وعن الروح بالصفة[١]، يريد بذلك ان الحب افضل من الروح. غير انه يعلم ان مثل هذا الكلام غير قابل للاستيعاب من قبل الآخرين إلّا اذا كانوا من أهل المحو، لذلك تحدث بطريقة اخرى في موضع آخر فعبّر عن الحب بأنه صفة الروح، لأنه ـ اي العشق ـ حينما رأى الدار خالية من موصوفه، حل محله. اذن فالحب في ذات الوقت الذي يُنظَر اليه كصفة للروح، إلّا انه بمنزلة الذات ايضاً لأنه حل محل الموصوف.

وتحدث هذا العارف الكبير في موضع آخر عن عرضية الحب وقال بأن حقيقة هذا العرض منزهة عن كل جهة. اي ان الروح كالأرض التي لا تنمو فيها سوى شجرة الحب.

العارفون بالاصطلاحات الفلسفية يعلمون جيداً بوجود بون شاسع بين مفاهيم الذات، والصفة، والعرض أو ما يدعوه الغزالي بالأرض التي تنبت فيها شجرة الحب. غير ان الغزالي قد استخدم جميع هذه الاصطلاحات معتبراً كلاً منها دليلاً على حقيقة الحب الى حد ما.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: اذا كان الحب ذا حقيقة واحدة وهوية واحدة، فكيف يمكن ايضاحه وشرحه بمفاهيم واصطلاحات متباينة؟

وفي الاجابة على هذا السؤال من الضروري القول: صحيح ان الحب ذو حقيقة او هوية واحدة، إلّا انه ذو مظاهر ووجوه عديدة.

وكان الشيخ أحمد الغزالي على معرفة بهذه المظاهر، وتحدث عن كل منها بلغة خاصة. فرغم انه قد طرح الحب كمقولة عرضية في موضع ما، إلّا انه سرعان ما هب لتصحيح كلامه، فقال بأنه منزه عن كل جهة. كذلك سبق أن رأينا كيف أطلق عنوان الصفة على الحب، إلّا انه اضاف بعد ذلك ان هذه الصفة حلت محل الموصوف.

---

(١) السوانح، ص ٢٠.

وتحدث الغزالي عن حقيقة العشق بتفصيل وامتد به الحديث للقول بأن الوصل عين الفصل، والفصل عين الوصل. ولا ريب في ان مثل هذا الرأي لا يُبقي أي مجال للتذمر من الهجران والفراق.

الغزالي يرى ان كمال الحب يتحقق من خلال نوع الاتحاد بين المحب والحبيب، فيأكل الحب كلاً من المحب والحبيب فيتحقق الوصال في دائرة وجود الحب، فيزول احتمال الفراق او الهجران. لذلك حينما يقال ان اتصال العاشق او المحب عين انفصاله، فالمراد هو انه حينما يتصل العاشق بمعشوقه، ينفصل عن ذاته، فيصبح وجوده عدمه.

ومن مجمل ما أورده أحمد الغزالي في آثاره نستنتج بأنه قد ركّز على حقيقة الحب وعدّها أساس الوصل، اكثر من تركيزه على المحب والمحبوب او العاشق والمعشوق.

الغزالي يعتقد ان حقيقة الوصال لا تتحقق إلّا اذا أكل العشق كلاً من العاشق والمعشوق، ولا يبق أي شيء عدا حقيقة العشق[١]. وقد فسر موضوع الفراق وهروب المعشوق من العاشق، على هذا الأساس أيضاً، لأن حقيقة الوصال معقدة للغاية ولابد من أجل تحققها ان يتخلى العاشق عن ذاته، وأن يصبح المعشوق عين العاشق[٢].

فالوصال اذن ليس سهلاً في عالم العشق، ولن يتحقق ما لم يطرأ تغيير كلي وأساسي على كل من العاشق والمعشوق معاً. فالفراق او الهجران حينما يحصل من قبل المعشوق او الحبيب فلأنه يفتقر للاتحاد مع العاشق او المحب. اما اذا حصل هذا الهجران من قبل العاشق فينبغي القول بأنه لازال في بداية الطريق ولم يتوغل في وادي العشق بعد[٣].

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٨.

(٣) نفس المصدر، ص ٣٩.

اذن فأحمد الغزالي يشير الى نوع من الهجران غير ناشئ من اختيار العـاشق ولا على صلة باختيار المعشوق، بل انه من حكم الوقت. وحكم الوقت يلون كل شيء بلونه.

ما هو مسلم به ان الوقت هنا لا يعني الزمن، وانما هو ذلك الشيء الذي يدخل الزمن، دون ان يستطيع الزمن ان يدخله. وهذا الوقت هو ذلك الأب الذي ينسب جلال الدين الرومي وعدد من العرفاء «الصوفي» اليه من خلال قولهم: «الصوفي ابن الوقت». غير ان الصوفي ليس هو الكائن الوحيد الذي يُعد ابناً للوقت، وانما ابنه ايضاً: الزمن، وكل ما يجري في الزمن.

أحمد الغزالي يقول ان العاشق اذا لم يتحرر من ذاته، فانه سيواجـه أحكـاماً كالقبض، والبسط، والحزن، والسرور، والوصال، والفراق، مما يعني وقوعه أسيراً في قبضة الزمن. وحينما يطلع عليه الوقت، يصطبغ بصبغته، وتزول عنه الاحكام المتضادة العديدة[١].

وحين تحدث الغزالي عن وقت العاشق والعارف، واختلاف الوقت عن الزمن، أثار موضوع «النور الأسود» أيضاً. وثمة كلام طويل حول النور الأسود، ويبدو انه يُطلق على مقام الذات.

الوقت، هو الآخر، ذو أهمية كبيرة ايـضاً عـند اهـل المـعرفة، وتـناولوه في أحاديثهم ودراساتهم. ووقت العارف هو «الآن الدائم» والذي لا يُعد من أجزاء الزمان التدريجية. واولئك الذين يعتبرون الزمان عبارة عن مجموعة من الآنـات المتوالية، غافلون عن هوية الزمان، ولم يفقهوا معنى «الآن الدائم».

«الآن الدائم»، لديه حضور دائم، وفي ذات الوقت لا يمكن عـده جـزءاً مـن الزمان. لأن الزمان حركة مستمرة لا يمكن تقسيمها إلّا في الوهم والفرض. لذلك فان اي انفصال واقعي يعني محو الزمان وعدمه.

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٤.

الآن الدائم، شيء موجود دائماً ولا يتعرض للتدريج أو الصيرورة. ونحن نعلم ان الشيء الذي لا يُعد تدريجياً، ولا يقبل التغيير، لا يُعد من سنخ موجودات هذا العالم.

ان وقت العارف، هو «الآن». وهذا «الآن» ليس صادراً عن الزمان الماضي، لأن الزمان الماضي، ماض فقط، ولا يتولد منه الآن.

ويمكن القول بشكل عام: لا يُعد أي زمان علة لزمان آخر. ولا تتحقق أجزاء الزمان إلّا في عالم الوهم والفرض.

ومن المسلم به أن أي جزء من اجزاء الشيء لا يمكن ان يكون علة للجزء الآخر. لذلك حينما لا يُعد وقت العارف ـ الذي هو الآن ـ معلولاً للماضي، فلن يكون على اتصال بالمستقبل أيضاً، اذ قد لا يتحقق المستقبل للعارف صاحب الوقت.

ويُعد عبد الرزاق الكاشاني أحد الذين تحدثوا عن «وقت العارف»، ووصفه بأنه حضور دائم فقال:

«الوقت ما حضرك في الحال. فان كان من تصريف الحق فعليك الرضاء والاستسلام به حتى تكون بحكم الوقت لا يخطر ببالك غيره. وان كان مما يتعلق بكسبك فالزم ما أهمك فيه ولا تعلّق مالك بالماضي والمستقبل. فان تدارك الماضي تضييع الوقت، وكذلك الفكر فيما يستقبل فانه عسى ان لا تبلغه وقد فاتك الوقت. ولهذا قيل ان الصوفي ابن الوقت. الوقت الدائم هو الآن الدائم»[1].

قلنا بأن «الآن الدائم» لا يُعد من أجزاء الزمان، ولا ينبغي التصور بأن حقيقة الزمان مؤلفة من آنات متوالية. فالآن الدائم يمثل امتداد حضرة الحق تعالى الذي يستوعب الأزل والأبد. وهذه الفكرة يمكن ملاحظتها في رسالة الاصطلاحات كما

---

(١) رسالة الاصطلاحات، هامش شرح منازل السائرين، الشيخ عبد الرزاق الكاشاني، طهران، ص ١٠٢.

يلي:

«الآن الدائم هو امتداد الحضرة الالهية الذي يندرج به الأزل في الأبد، وكلاهما في الوقت الحاضر، يظهر به ما في الأزل على أحايين الأبد، وكون كل منهما مجمع الأزل والأبد، فيتحد به الأزل والأبد في الوقت الحاضر. فلذلك يُقال لباطن الزمان وأصل الزمان سرمداً لأن الآنات الزمانية نقوش عليه وتغييرات يظهر بها أحكامه وصورته. وهو ثابت على حاله دائماً سرمداً وقد يُضاف الى حضرة العندية كقوله (ص): ليس عند ربك صباح ولا مساء»[١].

فكرة «وقت العارف» التي تحدث عنها أحمد الغزالي، حظيت باهتمام عدد كبير من العرفاء أيضاً. ولم يقتصر تناول هذه الفكرة على عرفاء العالم الاسلامي فقط، بل تحدث عنها عرفاء سائر الأديان الاخرى. ويمكن ملاحظتها بصورة واضحة في الديانة البوذية.

والتفت الشاعر الايراني «سهراب سبهري» الى هذه الفكرة من خلال دراسة مثل هذه الآثار فعبّر عنها في البيت التالي:

الحياة سباحة في حوض «الآن»

ولابد من الالتفات الى ان فكرة «الآن الدائم» الملاحظة في شعر سهراب سبهري ومن هم على غراره، تختلف من حيث المضمون كثيراً عما هي في آثار أحمد الغزالي وسائر العرفاء. فـ «الآن» عند سبهري عبارة عن حوض صغير تسبح فيه الحياة، بينما يلعب «الآن الدائم» دور السرمد الذي لا ساحل له. ولذلك يمكن الغوص في أعماق هذا البحر الى ما لا نهاية.

اذن فالحوض الذي يتحدث عنه سبهري ـ اي الآن ـ لا يصلح إلّا للسباحة، لذلك لا يصلح للغوص لأنه لا تتوفر فيه الأعماق المناسبة لمثل هذه العملية. لهذا نراه يعترف بهذه الحقيقة، حينما يقول:

---

(١) نفس المصدر، ص ٩١.

ليست مهمتنا استجلاء سر الوردة الحمراء

لربما مهمتنا هي أن نطفو في سحر الوردة الحمراء

فالذي لا يريد أن يبذل أي جهد من اجل الوقوف على سر الورد الأحمر، لا يرى اية ضرورة للغوص في البحر، وانما يكفي لهذا الغرض مجرد السباحة في حوض صغير. فالحياة حينما تخلو من سر أو رمز ولا وجود لأية محاولات للبحث عن اسرارها ورموزها، تتحول الى حوض يمكن الاستحمام فيه فقط.

لاريبَ في ان الحياة التي ينعدم فيها اي مجهود فكري، هي ذات ما عناه سبهري في بيت آخر وفي مناسبة اخرى حينما قال:

الحياة صورة الشجرة في عين الحشرة

فقد تبدو الشجرة في عين الحشرة هي الحياة، لأن الحشرة لا تفكر في ايجاد حل لطلسم الوجود. اما الانسان الذي يحمل الأمانة الالهية فالحياة عنده ليست مجرد شجرة. وانما هو كائن يغوص في أعماق بحر الحياة باحثاً عن اجابات على تساؤلاته حول الوجود. ولا شك في ان عمله هذا لا يخلو من خطر قط، لكن مواجهة الأخطار جزء لا يتجزأ من خصوصيات الانسان.

بحث الانسان عن الحقيقة ومحاولاته المثابرة لبلوغها، ظمأ لا يُروى. ولربما لا يصل مفكر ما الى الحقيقة ولا يبلغ كنهها، غير ان هذا لا يقلل من أهمية هذا العمل الذي يمارسه، لأن العمل الكبير الذي يمارسه المفكرون المثابرون هو احياء روح البحث عن الحقيقة وطلبها في الانسان.

الذين يعرضون عن دخول وادي الفكر، ويتهيبون اقتحامه، هم بمستوى اولئك الذين يستحمون في الاحواض الصغيرة.

وحينما يتحدث أحمد الغزالي عن الآن الدائم، يشير الى ان سالك طريق الحق بمقدوره ومن خلال همته العالية ان يتحرر من صبغة التعلق والانطلاق الى وادي البحث عن الحقيقة. فهو على علم بأن مثل هذه الخطوة بحاجة الى شجاعة

«رستم»، ولا يحمل رستم سوى جواد رستم[١].

وتكشف كلمات أحمد الغزالي هذه وغيرها وكذلك بعض أشعاره عن معرفته بالثقافة الايرانية القديمة. ويعتقد بأن قلب قدماء حكماء ايران على اتصال بروح القدس، وانهم كانوا يتميزون بمعرفة شهودية ونظرة ملكوتية.

ويُعد ما ذهب اليه أحمد الغزالي بشكل وجيز في هذا الاطار، امتداداً لكلام الحكيم أبي القاسم الفردوسي، ولذلك يمكن أن تُعد أفكاره امتداداً لأفكاره.

وتشير الدراسات التاريخية الى ان ما نسبه أحمد الغزالي الى حكماء ايران، كان موجوداً في الآثار القديمة التي ظلت موجودة الى اليوم. وقد ورد في كتاب «دينكرد» السابع ما يلي:

«تساءل زرادشت من «اورمزد»[٢]: الى من أرسلت هذا الدين اولاً؟ فقال اورمزد: أرسلته الى كيومرث اولاً. فقال زرادشت: لماذا أرسلته الى كيومرث عن طريق الوهم وأوحيت به اليّ عن طريق الكلام؟ فقال اورمزد: من الضروري ان تتعلم هذا الدين وتعلمه للآخرين، بينما لم يكن لدى كيومرث أحد كي يأخذه عنه. لهذا من الأولى ان تصمت كي أتكلم، وأن تسمع وتتكلم كي يسمع الناس. فقال زرادشت لاورمزد: هل أرسلت هذا الدين لأحد آخر غير كيومرت قبلي؟ فقال اورمزد: نعم أرسلتُ هذا الدين لجمشيد ... فقال زرادشت: كنت تعلم انه لا يأخذه فلماذا أرسلته اليه؟ فقال اورمزد: لو لم اكن قد ارسلته اليه، لما كان قد وصل اليك»[٣].

من المسلّم به ان الأخطاء ذات منشأ شيطاني، غير أن الشيطان يُعد في الطرق العرفانية الزرادشتية ـ كالزروانية والمهرية ـ ذا أصل الهي، فيقال بأن الشيطان قد

---

(١) نفس المصدر.

(٢) اورمزد، بمعنى «الله» في الديانة الفارسية القديمة (المعرّب).

(٣) نقلاً عن كتاب: دراسة اللطائف العرفانية في النصوص الافيستية القديمة، تأليف عاليخاني، ٢٠٠٠، ص ٣٠.

ظهر من فكرة الكبرياء الالهية.

ويُعد «ابليس» عند العرفاء الفهلويين الايرانيين مظهراً لعزة الحق تعالى، وينظرون اليه من منظار ترفضه الشريعة رفضاً باتاً[١]. والعارفون بالعرفان الاسلامي وتاريخه يعلمون بأن هذه الفكرة قد أُثيرت تحت عنوان «الدفاع عن ابليس» عند بعض العرفاء كالشيخ أحمد الغزالي وتلميذه البارز عين القضاة الهمداني. وقد عبّر احمد الغزالي عن ابليس بـ «سيد الموحدين»، الامر الذي أثار اعتراض المتشرعين.

لقد قال أحمد الغزالي بجرأة كبيرة: «الشيطان ورغم كونه ملعوناً إلّا انه كان سيد العاشقين في الايثار!».

ولا شك في ان مثل هذا الكلام يصعب سماعه من قبل معظم الناس، وينظرون اليه متعارضاً مع الموازين الشرعية. ومهما كانت التبريرات العرفانية التي تُعطى لهذا النمط من الكلمات عادة، يبقى هذا السؤال مثاراً دائماً وهو: لماذا ينزع أحمد الغزالي نحو هذا النمط من الكلام؟ ثم ما هي الفائدة التي يمكن أن تترتب عليه؟

والأمر الذي يجلب الانتباه في هذا المضمار هو الصور والقوالب المختلفة التي طُرح فيها مضمون هذا النمط من التساؤل.

ففي رسالة بُعثت الى هذا العارف سُئل فيها: «لقد تحدثت عن آدم وابليس دون ان يكون في حديثك هذا فائدة لنا. فكتب قائلاً: انا غير مستاء من قولك هذا لأنك معذور فيه. غير انني كلما تحدثت عن آدم وابليس، أُقسم بالله أنك أحدهما. فقد لعن الله ابليس واصطفى آدم في كتابه. وهذا من أجل ان يعتبر اولو الأبصار».

وسُئل أحمد الغزالي يوماً: ما فائدة سماع قصة آدم وابليس؟

فأجاب: «اذا سمعت قصة آدم وابليس وأنت اذا أتيت ذنباً بين أن يدركك المقت فيلحقك بابليس أو ينجيك الفضل فيلحقك بآدم وأنت على متن الخطر.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤.

ومن خلا قلبه من الخطر فأقل أحواله أن يكون مع الغافلين. والغفلة توأم الشرك. دعا رسول الله (ص): اعوذ بك من الغفلة والشرك، كيف لا يكون فائدة؟»[١].

هذه العبارة التي سجلها أحمد الغزالي كاجابة على سؤال حول الفائدة من سماع قصة آدم وابليس، تسلط الضوء على الأمر التالي وهو ان الانسان قد يُجر في كل لحظة الى طريق السعادة او الى طريق الشقاء. لذلك يُعد التنبه الى الخطر المتربّص بالانسان، من خصوصيات الانسان. وهذه الخصوصية نراها ظاهرة في قصة آدم وابليس. وقد التفت الغزالي الى هذه الخصوصية ولذلك تحدث عن آدم وابليس قبل أي احد آخر.

والقضية الاخرى المثارة في كتاب «مجالس أحمد الغزالي» ما يلي: «وكان آدم مستنداً في الجنة في مسند الخلافة على سرير الاصطفاء، قال له وقته: هل اقتحمت العقبة؟ قال: لا. قال له: جلوسك اذن لا يصح. كان بين يدي آدم وابليس عقبة المعصية، سُلب تاج ابليس وتُوِّج به آدم. اقتحما العقبة ﴿وعصى آدمُ ربه فغوى﴾[٢]، ﴿أأسجد لمن خلقت طيناً﴾[٣].

فلما صعدا رأس العقبة طلع لآدم الصبح ثم اجتباه، وغشى ابليس ظلامُ لعنة الله ... قال له ابليس: كنا رفيقين فلِمَ افترقنا؟

وكنتُ وليلى في صعود من الهوى
فلما توافينا ثبتُّ وزلَّتِ

قال: ﴿نحن قسمنا﴾[٤]».

وأشار ابن الجوزي الذي يُعد من ألد خصوم الغزالي، الى هذه القصة وقال بأن احمد الغزالي كان متعصباً لابليس ومدافعاً عنه.

---

(١) نقلاً عن: مجموعة الآثار الفارسية، احمد الغزالي، تحقيق احمد مجاهد، جامعة طهران، ص ٧٠.

(٢) طه، ١٢١.

(٣) الاسراء، ٦١.

(٤) الزخرف، ٣٢.

ويبدو ان عين القضاة الهمداني كان متأثراً بكلمات أحمد الغزالي ولذلك نراه يدافع عن ابليس أيضاً بطريقة اخرى ويقول: بما أن ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾[١] أمرٌ حقّ، فابليس مشمول بهذا الكمال أيضاً.

ويقول الهمداني أيضاً بأنه سمع أحمد الغزالي يصف ابليس بأنه سيد المهجورين!

ويعبر الميبدي في «كشف الأسرار» عن ابليس بأنه أفضل المهجورين[٢]!

ان فكرة عصيان ابليس ولعنته في عالم القضاء والقدر الالهي، ليست فكرة جديدة، وانما يمكن ملاحظتها في آثار عدد كبير من المفكرين. لذلك يرى بعضهم ان العناية الأزلية تمثل أساس السعادة السرمدية، كما أن قلة هذه العناية تجلب الشقاء الأبدي. ولذلك حينما قيل لآدم لا تأكل القمح فأكل وقيل لابليس اسجد فلم يسجد، فهذا لم يكن ناشئاً من سلوكهما بل من جريان القلم وقضايا القدم.

فالقلم قد جرى بالسعادة في حق آدم بسبب نتائج مشيئة القدم فوجد الله في طبعه مستمسكاً فعذره على معصيته فقال: ﴿فنسي ولم نجد له عزماً﴾[٣]. اما ابليس فقد جرى القلم منه بالطرد بحكم مشيئة القدم، فأحال الله جريرته عليه فقال: ﴿ابى واستكبر وكان من الكافرين﴾[٤].

فصُنعت لابليس قلادة من اللعنة ووُضعت على جيد دهره بحكم الرفض الأزلي، فأصبحت عبادته سبباً للعنة وطاعته داعية للطرد، فخرجت من حقيقة عمله العبارة التالية: «الحكم لا يكابد والأزل لا ينازع».

وهكذا نلاحظ مدى التأكيد على دور قلم القضاء والقدر في قصة آدم وابليس والتركيز على هذا الدور في هذه القصة بالذات. غير ان احمد الغزالي كان ينظر الى

---

(١) النساء، ١٦٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٧١.

(٣) طه، ١٥.

(٤) البقرة، ٣٤.

زوايا اخرى من هذه القصة ويناقشها من وجهات نظر مختلفة. كما ان هذا العارف قد ركز على الجانب العرفاني لهذه القصة وعدّ التعلم من ابليس أمراً ضرورياً.

وأثار «محمد دارا شكوه» هذا الموضوع ايضاً وقال: «الغزالي يرى ان الذي لم يتعلم من ابليس، زنديق». ويذكّر كلام الغزالي هذا بكلام الحلاج الذي يقول «لا يوجد بين أهل السماء موحد كابليس».

وينقل ابن الجوزي عن احمد الغزالي حكاية اخرى تنسجم مع كلام الحلاج. وهذه الحكاية كما يلي: تلاقى موسى (ع) وابليس عند عقبة طور، فقال موسى لابليس: لم لم تسجد لآدم؟ فقال ابليس: حاشا ان أسجد لانسان. اما أنت يا موسى فقد قلت لله «أرني وجهك» ثم نظرت الى الجبل! فأنا اصدق منك في التوحيد لأن الله أمر ألا أسجد لغيره فلم اسجد. فقال موسى: لقد استبدلت بلباس الملائكة لباس الشيطان. فقال: هذه حال تتغير. يا موسى! كلما ازداد حبه لغيري ازداد حبي له. فقال موسى: وهل لازلت تذكره؟ فقال ابليس: انا لازلت مذكوراً بذكره اذ يقول «وان عليك لعنتي».

وللعطار النيشابوري أبيات شعرية في الدفاع عن ابليس. بل وهناك عرفاء شعراء آخرون سلكوا مثل هذا السلوك[١].

ما نريد ان نؤكد عليه هو ان أحمد الغزالي قد اهتم بموضوع ابليس وعصيانه بمستوى اهتمامه بالحب، وسلط في كلا الموضوعين الاضواء على كثير من النقاط الدقيقة التي غابت عن عيون الآخرين. فهو يعلم جيداً ان خلق الله تعالى لابليس قد أضفى تفاوتاً أساسياً على حياة الانسان عن حياة غيره من الكائنات، ولذلك أخذ هذا الانسان يواجه أخطاراً جادة باستمرار.

سبق ان ذكرنا بأن احمد الغزالي قال في الاجابة على سؤال حول ابليس ان الانسان يعيش في قلب الخطر، ومن لا يلتفت الى هذا الخطر يقع في وادي أهل

---

(١) نفس المصدر، ص ٧٨.

الغفلة. والأمر الذي يحظى بالأهمية في هذا المضمار هو تأكيده على ان الغفلة توأم الشرك، مستنداً في ذلك الى دعاء للرسول (ص). ومعنى كلامه هذا هو وجوب ألا يغفل السالك حتى لحظة واحدة، لأن الغفلة شرك، والشرك هلاك أبدي.

وحينما يعتبر أحمد الغزالي غفلة الانسان شركاً، يشير الى الحقيقة التالية وهي ان السالك ـ والانسان بشكل عام ـ لا يخلو من الهواجس والاضطرابات. فاولئك الذين يصارعون الأمواج العاتية في قلب الليالي المظلمة وأعماق محيطات الوجود، ليس بمقدورهم استشعار الهدوء المنبعث من الغفلة. وقد شارك الشاعر العارف حافظ الشيرازي الشيخ أحمد الغزالي خوفه على الانسان من الاخطار المحدقة به، ورسم في الكثير من أبياته الشعرية حياة الانسان على هذا الأساس.

وليست هناك قصة ذات عبرة وتأثير على معرفة مصير الانسان كالقصة التي حدثت لآدم وابليس. فقد عبّر ابليس عن عدم استسلامه الأبدي للانسان من خلال رفضه للسجود لآدم. كما اننا نعلم من جانب آخر بأن الانسان مركّب من الملاك والشيطان، لذلك بامكانه السقوط في وادي الشيطان بمستوى انطلاقه في طريق الرحمن.

حياة الانسان هي ذلك الخط الذي يمتد بين الجاذبية الرحمانية والجاذبية الشيطانية. ولا يمكن عدّ هذه الجاذبية جزءاً من الامور العرضية العابرة، لأن ما يحدث في حياة الانسان يتبلور على أساس جاذبية هاتين القوتين.

اذن فالانسان يعيش في معركة التعارض وميدان الصراع. ولا يمكن عدّ هذه الحياة خالية من نوع من القلق والهاجس واضطراب البال. وقد تبلورت معركة التعارض والصراع هذه في الدين الاسلامي المقدس على شكل قصة آدم وابليس.

اما موضوع التقابل بين النور والظلام المثار في ايران القديمة، فيمثل صورة اخرى من صور هذا الحدث. فأحمد الغزالي حينما يتحدث عن خط الخطر الذي تمثل قصة آدم وابليس صورته، لم يغفل عن التقابل القائم بين النور والظلام،

والصراع بين «اورمزد» و«اهريمن»[١].

الذين لديهم اطلاع بتاريخ ايران الاسلامي يعلمون جيداً ان العديد من الكتب الايرانية القديمة قد تُرجمت الى العربية في مطلع العصر العباسي. غير ان هناك العديد من العوامل التي ادت الى انقراض هذه الكتب. وهذه حقيقة يمكن ان نفهمها بشكل واضح من خلال الرجوع الى كتاب «الفهرست» لابن النديم.

ابو الفرج محمد بن اسحاق المعروف بابن النديم، كان يعيش خلال القرن الرابع الهجري. وقد تحدث في كتابه «الفهرست» عن الديانة المانوية مستنداً في ذلك الى الآثار المترجمة من الفارسية الى العربية والتي كانت في متناول يده آنذاك. ويمكن ان نفهم من كتاب «الفهرست» وجود الكثير من الكتب الفارسية المعربة ذات الصلة بالأديان الايرانية القديمة والتي كان يرجع اليها المفكرون والمؤرخون المسلمون في تصانيفهم ومؤلفاتهم.

اذن ليس من قبيل الجزاف لو قلنا بأن الشيخ أحمد الغزالي، كان هو الآخر على معرفة بتلك الكتب المعربة، فأفاد من التقابل بين النور والظلام والصراع بين «اورمزد» و«أهريمن» في تفسير قصة آدم وابليس. فهذا العارف الكبير يعلم جيداً بأن اللطف والقهر والجمال والجلال، من صفات البارئ تعالى، وظهور هذه الصفات في مظاهر متناسبة. فاذا كانت الجنة مظهر لطف الحق تبارك وتعالى، فلابد ان تكون النار مظهر قهره. واذا كان الرسول محمد (ص) مظهراً لرحمة الله وجماله، فابليس مظهر لجلاله.

ما يتحدث عنه العرفاء المسلمون على صعيد صفات الجمال والجلال، واللطف والقهر الالهية، كان مثاراً بشكل آخر بين حكماء ايران القديمة. فمن وجهة نظر الزروانية، تتجلى الهوية المطلقة من خلال صفتي الجمال والجلال في مظهرين كبيرين الأول هو «اورمزد» والثاني هو «اهريمن». وقد وُلد الأول من «يقين»

---

(١) يمثل الشيطان في الديانة الايرانية القديمة.

زروان المطلق، والثاني من شكه.

وحينما نمعن النظر في عمق معنى هذا اليقين والشك ندرك انهما ينطبقان مع صفتي الجمال والجلال الالهيتين، لأن يقين «زروان» عبارة عن ظهوره في الخلق (وصف الجمال والاسم الظاهر)، وشكه عبارة عن عدم ظهوره في الخلق (وصف الجلال والاسم الباطن)[١].

ان ظهور اقنومين احدهما مصدر الخير والهدى، والثاني مصدر الشر والضلال، من القضايا الأساسية المهمة المستعرضة في جميع الأديان السماوية والديانات القديمة الى حد ما. ولازالت هذه القضية من أعظم القضايا التي يبحثها فلاسفة الدين واللاهوتيون الغربيون.

لو رجع أحد الى الكتب المتصلة بفلسفة الدين، لأدرك ان موضوع ظهور الشر في العالم، من أعقد القضايا التي يواجهها الانسان. ولا نريد ان نستعرض أفكار فلاسفة الغرب في هذا الاطار لأن مثل هذه الخطوة تتطلب بحثاً طويلاً، ولكن من الضروري التأكيد على الأمر التالي وهو ان افضل الآراء في هذا الموضوع، هي تلك الآراء الواردة في آثار العرفاء المسلمين.

وفضلاً عن آراء احمد الغزالي ضمن هذا الاطار والتي أشرنا الى معظمها، فلتلميذه عين القضاة الهمداني آراء مشابهة ايضاً لا سيما حول اقنومي الخير والشر.

وتُعد هذه الآراء ـ في الواقع ـ امتداداً لآراء استاذه الغزالي او شرحاً لها. وتتلخص جميعها في اعتبار ابليس مظهراً لعزة الله وكبريائه[٢]. وتعود الدفاعات عن ابليس الملاحظة في آثار بعض العرفاء، الى هذه الفكرة بالذات أيضاً، بمعنى أن ابليس كموجود ملعون، يمثل مظهر الجبارية والكبريائية الالهيتين.

---

(١) لمزيد من المعلومات راجع: دراسة اللطائف العرفانية في النصوص الأفسيتية القديمة، ص ٧١.

(٢) راجع: تمهيدات عين القضاة الهمداني، ص ٧٣، ١٨٦، ١٨٨، ٢٧٧.

والأمر الذي يلفت الانتباه هو تأكيد هذه الآثار على ان ابليس علـى علـم بوضعه، ولذلك يعيش دائماً بانتظار لعنة الناس. بمعنى انه لا يريد ان يبعث أحد التحية اليه وانما يريد اللعنة، والناس حينما يلعنونه يوفرون له السرور ويبعثون في قلبه النشوة.

وعلى ضوء ما تقدم يتضح ان احمد الغزالي كان على علم كبير بمباحث الحكمة وموضوعاتها في ايران القديمة، وأفاد من كثير من أفكار أرباب المعرفة في هـذه البلاد.

وكان على اطلاع بالمـصادر الفكرية للحكيم أبي القـاسم الفـردوسي أيـضاً. ولذلك كان يعترف بكونه عارفاً وكاملاً. وقد ورد انه التفت يوماً الى الحاضرين وكان يعظهم، فقال لهم: ايها المسلمون! ان كل ما قلته لكم من هذا المنبر على مدى أربعين عاماً، قاله الفردوسي في بيت واحد، لو عملتم به لاستغنيتم وهو:

فكر بالرحيل السريع

واعبُد العادل[1]

وهكذا نراه يتحدث هنا كواعظ، وهذا يعني انه يعرف كيف يستخدم الكلمات الجميلة بشكل مؤثر في الوعظ، بمستوى تحدثه بأجمـل الكلام وأروعه في مضمار العشق.

ولدى أخيه أبي حامد محـمد الغزالي كلام طويل في الحب والعشـق، ويمكـن مشاهدة ذلك بصورة واضحة في كتابه «بحر المحبة» الذي انبرى فيه لتفسير سورة يوسف.

غير ان احمد الغزالي أورد بشأن يوسف ويعقوب حكاية تكشف عن اهمـية الحب اكثر من أي كتاب وديوان. ويمكن ايجاز هذه الحكاية كما يلي: حينما ذهب يعقوب الى مصر للقاء يوسف، احتضن يوسف وهو يصرخ: أين هو يـوسف؟

(١) مجموعة الآثار الفارسية، احمد الغزالي، تحقيق احمد مجاهد، ص ٣٠١.

فقيل له:ها أنت تحتضن يوسف! كيف لم تعرفه وأنت الذي عرفته من رائحته من قبل؟ فقال: كنتُ آنذاك يعقوب، اما اليوم فأنا يوسف. وليس بامكان المرء ان يرى نفسه[١].

ان اساس الحب يتمثل في الاتحاد بين المحب والحبيب. وقد عبرت هذه الحكاية عن هذا الاتحاد في أروع صورة. فبنفس المستوى الذي بامكان العقل ان يكون الفصل المقوم للانسان، بمقدور الحب أن يلعب نفس هذا الدور أيضاً. لذلك فاولئك الذين لديهم معرفة اكبر بعمق وجود الانسان، وادراك اعظم لزوايا روحه وباطنه، يتحدثون بكلام اروع عن الحب ولطائفه.

أحمد الغزالي على معرفة مدهشة وعجيبة بغوامض نفس الانسان وأسرارها المعقدة، ولذلك نراه يعتبر الانسان معجزة الهية كبرى لا نظير لها وقد كشفها الله تعالى لملائكته[٢]. ويمكن ان نلاحظ في كلماته التي قالها في هذا المضمار بعض الملاحظات المهمة التي منها:

الملاحظة الاولى، نراه يعتبر طلب الانسان لله وبحثه عنه، خصوصية ذاتية عند الانسان وفصلاً مقوماً له. ويؤكد الغزالي على هذه الفكرة ويقول بأن هذه الخصوصية، هي الوحيدة التي تعد ذاتيةً عند الانسان، مستعيناً بقوله تعالى ﴿فطرة الله﴾[٣]، والتي فسرها بهذا المعنى.

وكلام الغزالي هذا غير بعيد عن الصواب، لأن الانسان بحسب ذاته وفطرته، باحث عن الحق والحقيقة دائماً وان كان هناك اختلاف بين الناس في تعيين مصداق الحقيقة. والفطرة السليمة النقية تفكر بالحق دائماً وتبحث عنه باستمرار.

الملاحظة الثانية، نراه يعتبر الانسان معجزة الله الكبرى التي أقامها للملائكة. ويعتقد ان المعجزة ليست فقط الشيء الذي يعجز الانسان عن الاتيان به، وانما

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٠٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٨٤.

(٣) الروم، ٣٠.

يعجز عن ادراك حقيقته ايضاً.

فحينما خلق الله تعالى الانسان قال الملائكة: (اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾، فأجابهم الله تعالى قائلاً: ﴿اني أعلم ما لا تعلمون﴾[١].

ومن هذا ندرك ان وجود الانسان كمعجزة كان برهاناً أقرّ به الملائكة، وطأطأوا رؤوسهم اكراماً له.

الملاحظة الثالثة، ان ابليس قد كشف عن مقدار علم الناس بماهية الانسان وحقيقته حينما قال: ﴿خلقتني من نار وخلقته من طين﴾[٢]. فكان يعلم ان معظم الناس ينظرون الى الانسان كمخلوق طيني، بينما يجهلون هويته الغيبية.

اذن ما قاله ابليس، يتصل بتصور اكثر الناس للانسان، بينما حقيقة الانسان كأمانة الهية ليست سوى غيب الغيب. وهي حقيقة لا يمكن ادراكها إلّا عن طريق المجاهدة والسلوك.

ومن اجل ادراك حقيقة الانسان، من الضروري السير في الآفاق والأنفس لقوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم﴾[٣]. وما لم ينطلق السالك من مرحلة السير الآفاقي الى السير الأنفسي، يظل عاجزاً عن ادراك هويته. وحينما لا يدرك الانسان هويته وحقيقته، لابد أن يسقط في ورطة الخطأ فيتصور بأنه ليس سوى جسم ترابي لا غير. وهذا ما أشار اليه ابليس حينما قال ﴿خلقتني من نار وخلقته من طين﴾.

---

(١) البقرة، ٣٠.

(٢) الاعراف، ١٢.

(٣) فصلت، ٥٣.

٢٤
الوحدة الحقيقية للعشق والتعارض بين صفات العاشق والمعشوق

حينما نتحدث عن العشق، من الضروري ان نضع نصب أعيننا الحقيقة التالية أيضاً وهي ان صفات العاشق، غير صفات المعشوق، لأن المعشوق يتصف بالحسن والكمال ولذلك لا يرى نفسه بحاجة الى العاشق. اما العاشق فانه يطلب المعشوق دائماً ويجد نفسه بحاجة اليه. اي ان العزة والاستغناء والكبرياء، من صفات المعشوق. وفي المقابل يُعد الذل، والضعف، والحاجة، جزءاً من صفات العاشق.

وسبق أن ذكرنا بأن الله تعالى أثار موضوع الحب في القرآن الكريم، وتحدث الله تعالى عن نفسه كمحب ومحبوب: «يحبهم ويحبونه». ومعنى هذا ان الحب او العشق متحقق عند الجانبين.

وسبق أن ذكرنا أيضاً بأن أحمد الغزالي يعتقد بأن المعشوق مضافاً الى تميزة بدلال الحسن والجمال، يتميز بدلال المعشوقية ايضاً، وهو الدلال الذي تتجلى فيه

غيرة العشق.

المعشوق حينما يعيش دلال المعشوقية، يتجه نظره نحو عاشقه، وهذا هو ذات ما يمكن ان يُدعى بعاشقية المعشوق. وأحمد الغزالي يستند في آثاره الى موضوع التضاد بين صفات العاشق والمعشوق من جهة، ويتحدث عن عاشقية المعشوق من جهة اخرى. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن ان يتصف المعشوق بصفات العاشق في نفس الوقت الذي يتصف بصفات المعشوق، وهي صفات متضادة كما نعلم؟

وقبل الاجابة على هذا السؤال من الضروري الالتفات الى الأمر التالي وهو ان حديث أحمد الغزالي بشأن التعارض بين صفات العاشق وصفات المعشوق، شبيه بحديث الحكماء والفلاسفة المسلمين في مضمار التقسيمات الأولية للوجود والتعارض فيما بينها.

فالحكماء المسلمون يعتقدون أن الوجود قابل للتقسيم الى أقسام أولية قبل أن يتخصص بتخصص طبيعي أو رياضي. فيمكن تقسيمه الى: واجب وممكن، وغني وفقير، وواحد وكثير، وخارجي وذهني، وبالفعل وبالقوة.

وحينما يقسم الوجود الى واجب وممكن، واضح أيضاً ان صفات الواجب غير صفات الممكن، لأن صفات الواجب أزلية بينما صفات الممكن حادثة. ومعنى هذا اننا نعترف بنوع من التضاد او التقابل بين صفات الواجب وصفات الممكن.

ويصح هذا الكلام على سائر التقسيمات الأولية للوجود. ولكن لا شك ـ من جهة اخرى ـ في ان الوجود من حيث هو وجود مساوق للوجوب والغنى والفعلية. اي انه لا يوجد اكثر من مصداق واحد لمفاهيم الوجود، والوجوب، والغنى، والفعلية، وأن هذه العناوين لا تعبِّر سوى عن حقيقة واحدة.

وفي مثل هذه الحال سنواجه السؤال التالي: اذا كان الوجود مساوقاً للوجوب والغنى والفعلية، فكيف ندّعي بأن الموجود الممكن والفقير وبالقوة، من أقسام الوجود الأولية؟

والحقيقة هي ان مصدر ظهور هذا السؤال هو ذات المصدر الذي ينشأ منه السؤال السابق المثار حول كلام أحمد الغزالي. وقد طرح الفيلسوف الاسلامي الكبير ملا صدرا موضوع التشكيك للاجابة على هذا السؤال قائلاً ان حقيقة الوجود ذات مراتب طولية مختلفة في عين وحدتها، حيث يعد ما به الاختلاف في هذه المراتب، عين ما به الاشتراك.

ويمكن القول بتعبير آخر: يرى هذا الفيلسوف ان الكثرة او الاختلاف في المراتب الطولية للوجود يعود الى الوحدة. ولا توجد حالة من اللاانسجام بين هذه الوحدة وذلك الاختلاف في المراتب والدرجات.

بالطبع، لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان التشكيك وعودة الكثرة الى الوحدة، أمر خاص بالوجود فقط، وليس بالمقدور التحدث عن عودة الكثرة الى الوحدة في موضوع آخر غير الوجود. ولذلك يرفض أهل التحقيق القول بالتشكيك في الماهية والاختلاف في ذات الأشياء.

وهناك فيلسوف آخر يعتبر التشكيك من خصوصيات النور معتقداً أن الاختلاف في الشدة والضعف منبثق من حقيقة النور. وهذا الفيلسوف هو الشيخ شهاب الدين السهروردي الذي يعتبر نور الأنوار أصل جميع الامور.

وهكذا نستطيع ان نقول بأن صدر المتألهين الشيرازي يؤمن باصالة حقيقة الوجود، ويعزو الاختلاف في المراتب الى خصوصياته. في حين يؤمن الشيخ شهاب الدين السهروردي باصالة النور، ويُرجِع سبب الاختلاف في مراتب النور الى النور نفسه.

الذين لديهم علم بنظريتي هذين الفيلسوفين الكبيرين وبموضوع التشكيك والاختلاف في مراتب حقيقة الوجود ومبدأ النور، بمقدورهم الاعتراف بسهولة بأن ما ذهب اليه احمد الغزالي ضمن اطار حقيقة العشق، قابل للتفسير ضمن اطار موضوع التشكيك.

اذ مثلما للنور مراتب ودرجات في عين الوحدة، للعشق ايضاً مظاهر مختلفة

عديدة مع كونه حقيقة واحدة. ففضلاً عن ظهوره في العاشق بصورة خاصة، يظهر في المعشوق بصورة اخرى.

وهكذا فالحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي تعبّر اذن ما يُدعى في الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي باصالة الوجود وفي فلسفة السهروردي باصالة النور، يُدعى في المذهب الفكري لأحمد الغزالي باصالة العشق او الحب. صحيح ان هذا المفكر لم يطرح عنوان «اصالة العشق» وقلما تحدث عن الجانب الوجودي في هذا المضمار، إلّا انه انبرى لبحث التعارض بين صفات العاشق والمعشوق عن طريق بحثه للشهود والمعرفة.

فالغزالي ومن خلال الاستناد الى الآية ﴿يحبهم ويحبونه﴾ يعتقد ان المعشوق، عاشق ايضاً. وهذا يعني ان العشق موجود لدى الطرفين، لأن العشق ـ سواء كان عشق العاشق او عشق المعشوق ـ يبدأ باللقاء. فالعاشق والمعشوق يرى كل منهما نفسه في مرآة الآخر. غير ان عشق العاشق هو الحقيقة.

اذن عشق العاشق حقيقي، وعشق المعشوق انعكاس لاشعاعات عشق العاشق في مرآته. ان تألق عشق العاشق في مرآة المعشوق وانعكاسه عن هذه المرآة يجعل من صفات العاشق مضادة لصفات المعشوق. والتضاد بين صفات العاشق والمعشوق يجعل ظهور صفات المعشوق متوقفة على ظهور صفات العاشق. بمعنى لابد من ظهور صفات الافتقار والحاجة والذلة في العاشق من أجل ظهور الاستغناء والعز والكبرياء في المعشوق.

ومن المعلوم ان الضدين لا يجتمعان، ومن المحال على هذا الأساس ان يتعرف المعشوق على العاشق او ان تجتمع صفات الاثنين. ورغم ذلك هناك حل وحيد من اجل الجمع بين العاشق والمعشوق ويتمثل هذا الحل في ان يضحي العاشق بنفسه من أجل المعشوق فيفنى فيه بحيث لا يبقى أي أثر للعاشق وصفاته، فيبقى المعشوق وصفاته فقط.

أحمد الغزالي يرى التعارض بين العاشق والمعشوق تعارضاً بين الحاجة والغنى.

فهما وفي ذات اختلافهما، يتميزان بنوع من الوحدة[١] التي انطلق صدر الدين الشيرازي وغيره لدراستها ضمن اطار التشكيك في المراتب.

اصطلاح التشكيك في المراتب، ليس من اصطلاحات أحمد الغزالي، ولا يلاحظ هذا الاصطلاح في آثاره قط، غير انه كان متفهماً لمعنى ومضمون هذا الاصطلاح، واستند الى هذا المضمون في مواقفه الفكرية والعرفانية.

ويصف أحمد الغزالي في رسالة السوانح العاشق بقوت المعشوق. ولا ريب في ان أي شيء، ليس بمقدوره أن يكون قوتاً لغيره إلّا اذا كان هناك نوع من السنخية والمناسبة بين الاثنين. لذلك اذا كان العاشق قوت المعشوق فلابد من تحقق نوع من السنخية بين العاشق والمعشوق. وحينما تتحقق مثل هذه السنخية لابد أن يتحقق نوع من الوحدة[٢].

الغزالي يقول بصراحة بأن العاشق بكل ما لديه من وجود ليس بمقدوره ان يمتلك حتى شعرة واحدة من زلف المعشوق. ومعنى هذا ان العاشق عاجز عن امتلاك كمالات المعشوق كما يؤكد على ان التعارف بين اثنين لا يتحقق إلّا اذا كانا في مرتبة واحدة، وهذا محال تحققه بين العاشق والمعشوق لأن العاشق أرض المذلة والمعشوق سماء العزة[٣].

ويستشف من مجمل رأي الغزالي ان التقابل بين صفات العاشق وصفات المعشوق ناجم عن الاختلاف والتباين في المرتبة، والاختلاف في المرتبة هو عين ما يعبر عنه بعض الحكماء بالتشكيك.

وحينما يتحدث أحمد الغزالي عن التفاوت في المرتبة بين العاشق والمعشوق، يدرك الحقيقة التالية ايضاً وهي: المراتب المختلفة للحقيقة الواحدة، متحدة في نوع من الوحدة الصرفة. ولذلك نراه حينما يصف العاشق بأنه قوت المعشوق، ينبري في

---

(١) رسالة السوانح، ص ٣١.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٤.

(٣) نفس المصدر، ص ٤٣.

موضع آخر للقول بأن العشق يأكل الناس، اي انه يأكل العاشق والمعشوق معاً. فهو يعتقد ان الجمال حينما يشع الكمال، فانه يأكل غربة المعشوق. ومن الواضح انه حينما تؤكل ـ اي تزول ـ غربة المعشوق، يتحقق الاتحاد بين العشق والعاشق والمعشوق، ولا يبقى أي أثر للكثرة او الفرقة. غير ان الوصول الى هذه المرحلة غاية في منتهى الصعوبة[1].

ويلتقي العارف المعروف عز الدين محمود الكاشاني مع هذه الفكرة ويؤيدها وذلك من خلال بعض الأبيات الشعرية التي اوردها في شرح رسالة «سوانح العشاق» للغزالي. فهو يرى ان العشق يبدأ باحراق وجود الغير ويستمر في ذلك الى النهاية. لكن بما ان وجود الغير يؤلف قوت العشق وغذاءه فلابد ان ينتهي كل شيء في نهاية المطاف. وحينذاك يصبح قوت العشق وغذاؤه شيئاً آخر وهو العشق نفسه. فيتغير بسبب ذلك اسلوب السلوك.

فما كان يُدعى حتى هذه المرحلة بالسير، سيأخذ بعد ذلك عنوان الطير، فيحلق العشق في هوى نفسه، حيث يمتد فضاء هذا الطيران من الأزل الى الأبد. وحينذاك لن ينظر العشق إلّا الى ذاته فيأخذ كل شيء معناه في ظل نور هذه الرؤية[2].

وللشاعر العارف حافظ الشيرازي شعر يقترب فيه كثيراً من فكرة أحمد الغزالي. ويُحتمل انه قد قرأ رسالة «سوانح العشاق»، لأن هذا الشاعر وضمن اعتباره لكل شيء بأنه طفيل وجود العشق ويعتبره قديماً وأزلياً، يشير الى مظاهره المختلفة وحدوثه ايضاً، ولذلك يمكن القول بأن العشق قديم وحادث.

هذه التقاسيم مثلما هي قابلة للتبرير من خلال اسلوب التشكيك في المراتب، كذلك قابلة للتبرير من خلال الظاهر والمظهر. فالبعض يرى أن ما هو قديم يمثل

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٢.

(٢) شروح السوانح، تحقيق أحمد مجاهد، ص ٦.

أصل العشق وأن ما هو حادث عبارة عن مظهر له. ولذلك يعتقد أحمد الغزالي بأن العشق لا يقتات على العدم فحسب وانما على الوجود أيضاً.

ولا ريب في ان الحديث حينما يدور حول الحدوث لابد أن يدور حول العدم أيضاً، لأن الحادث يُعد معدوماً من حيث الذات والماهية، وهذا هو عين ما عبر عنه الحكماء في قولهم التالي: «الممكن من ذاته ان يكون ليس ومن علته أيس».

والطريف في الامر ان العدم الذي منشأُه ذات الشيء، يُعد عدماً مجامعاً لأنّ العدم الذاتي قابل للجمع مع الوجود الذي يتحقق من قبل الغير.

وقد التفت الشيخ أحمد الغزالي الى هذا الأمر ولذلك وصف العشق في هذا العالم بالمسافر الذي يبات الليل في رباط ما ثم ينطلق فجراً نحو الأبدية التي هي وطنه.

فمادام العشق في عالم الحدوث، نراه موجوداً في مشتقاته اي العاشق والمعشوق، غير ان العشق في حقيقة الأمر، ماوراء العاشق والمعشوق، ولا تلاحظ فيه اية ثنوية.

الحقيقة المطلقة تقع ماوراء الاسم والرسم، ولكن لو أُريد اطلاق اسم ما على هذه الحقيقة المطلقة، فالغزالي يرى أن يكون هذا الاسم هو «العشق». فالى ما قبل الغزالي لم يطلق أحد هذا الاسم على هذه الحقيقة.

العشق عند أسلاف الغزالي عبارة عن سريان الرحمة الالهية الخاصة في جميع الموجودات، وينظَر اليه عند الانسان بصفته كيفية نفسانية. في حين يقول أحمد الغزالي بأن العشق منشأ هذا السريان والقوة، ويعتبره عين الذات الأحدية.

ان اطلاق اسم العشق او الحب الذي هو من الصفات الالهية، على عين الذات، ادى الى اعتبار جميع العرفان النظري لأحمد الغزالي يدور ضمن اطار الحب وأحواله وأغراضه. اي ان اطلاق هذا الاسم أدى الى اصطباغ قضايا علم

التصوف ومسائله بلون آخر.

على صعيد آخر، رغم ان كتاب الغزالي يتناول في معظمه قضايا ماوراء الطبيعة، لكنه أحجم عن استخدام الاصطلاحات الفلسفية. فقد سعى الغزالي لاجتياز الفلسفة ولهذا السبب نلاحظ في عرفانه امتزاج مباحث الوجود والمعرفة وعلم النفس، واختلاط بعضها بالبعض الآخر، بحيث من الصعب الفصل بينها.

ورغم ان الغزالي يُطلق على الحقيقة المطلقة اسم العشق او الذات، إلّا انه لا يتحدث عن وجه هذه التسمية بشكل صريح، رغم ان دراسة آرائه بدقة تميط اللثام عن ذلك الى حد ما.

يُعد الغزالي اذن مؤسس حركة عظيمة في تاريخ العرفان الاسلامي لاسيما الايراني منه. وقد حذا الكثير من العرفاء والمتصوفة حذوه. ففخر الدين العراقي الذي يُعد من تلامذة مدرسة ابن العربي، ألّف كتاب «اللمعات» على طريقة «السوانح». والحقيقة هي انه لم يحاول في هذا الكتاب ان يقلد اسلوب الغزالي في السوانح وانما كان يهدف الى ايضاح قضايا علم العرفان من خلال مصطلحات مدرسة أحمد الغزالي.

بتعبير آخر: كان يهدف بدلاً من الحديث كابن العربي عن الأحدية، والواحدية، والحضرات الاخرى، والتجلي، والرب، والعبد، الحديث عن العشق، والعاشق، والمعشوق، والدلال، والغنى، والحاجة.

الاختلاف بين العراقي والغزالي يتجلى في ان الثاني مؤسس والأول تابع. فالغزالي كان كالينبوع المتفجر ذاتياً، والعراقي كان يريد ان ينفذ من خارج ذلك الينبوع الى أعماقه. ولذلك تميز العراقي بنوع من المعرفة والوعي في انتخاب هذا المذهب وهذه الطريقة. ولذلك كان بمقدوره أن يتحدث ويتخذ المواقف بطريقة لم يعبر عنها الغزالي بلسانه.

فحينما يقول الغزالي في مقدمة السوانح بأنه يريد ان يكتب بعض الفصول في

حقائق العشق وأحواله وأغراضه، يقول العراقي بأن في كل لمعة من لمعاته ايماء الى حقيقة منزهة عن التعين[١]. وتؤلف هذه الحقيقة موضوع المسائل العلمية التي بحثها العراقي. وقد تحدث عن هذه الحقيقة قائلاً: «سمها حباً ان شئت او سمها عشقاً، اذ لا مشاحة في الألفاظ».

وانبرى عبد الرحمن الجامي في شرحه لكتاب اللمعات لتسليط الضوء على ما ذهب اليه العراقي في هذا المجال فقال بأن اطلاق كلمة «العشق» على الحقيقة المطلقة لا يجوز إلّا عن طريق المجاز. وأكد على ان العشق من اللوازم التي لا تنفك عن الحقيقة المطلقة ولذلك يمكن استعمال اللفظ الموضوع للملزوم في اللازم.

وذكر عبد الرحمن الجامي وجهاً آخر لجواز اطلاق لفظ العشق على الحقيقة المطلقة غير المتعينة، يحظى بأهمية كبيرة، وذلك حينما قال: ان العشق والحقيقة المطلقة متشابهان في عموم السريان. وهذا التشابه هو الذي أجاز اطلاق كلمة العشق على الحقيقة المطلقة[٢].

وهذه الايضاحات التي قدمها الجامي حول كلمات العراقي، تصدق على كلمات أحمد الغزالي ايضاً. طبعاً الغزالي لم يسجل في رسالته «السوانح» عبارة يمكن ان يُكتب حولها مثل هذا الشرح. غير ان الدكتور نصر الله بور جوادي ذكر في كتابه «سلطان الطريقة» ان أحمد الغزالي ينظر الى «العشق» كحقيقة مطلقة ومنزهة عن التعين. وسعى هذا الزميل المحترم في هذا الكتاب للتركيز على ان الشيخ احمد الغزالي كان سبّاحاً في هذا المجال ولم يتحدث أحد قبله بهذا الاسلوب والطريقة عن الحب، متمسكاً في رأيه هذا بكلمات فخر الدين العراقي وعبد الرحمن الجامي.

ليس هناك من ينكر ان الغزالي كان سباقاً في التحدث بهذا الاسلوب وهذه الطريقة عن «العشق». كما لا يخفى تأثير افكار هذا العارف على المفكرين الذين

---

(١) أشعة اللمعات، ص ٣٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٥ ـ ٣٦، نقلاً عن: سلطان الطريقة، تأليف الدكتور نصر الله بور جوادي، ص ٩٢ ـ ٩٣.

ظهروا الى الوجود من بعده. ولكن الشك يحوم حول ما قيل بأنه يعتبر العشق الحقيقة المطلقة المنزهة عن التعين، فالعشق كالعلم، من الصفات الحقيقية ذات الاضافة. ولا يمكن لذي الاضافة ان ينطبق مع المطلق غير المتعين.

مؤلف كتاب «سلطان الطريقة» يعلم جيداً ان الغزالي لم يتحدث بشكل صريح عن هذه الفكرة. ولكنه يتصور ان فخر الدين العراقي في كتاب «أشعة اللمعات»، وعبد الرحمن الجامي في شرح هذا الكتاب، قد أطلقا العشق على الحقيقة المطلقة غير المتعينة.

والحقيقة هي ان ما ذهب اليه عبد الرحمن الجامي بهذا الصدد لا ينسجم مع كلام مؤلف كتاب «سلطان الطريقة»، لأن عبد الرحمن الجامي لم يجز اطلاق كلمة العشق على الحقيقة المطلقة غير المتعينة إلّا عن طريق المجاز. ونحن نعلم أن الدلالة المجازية غير الدلالة الحقيقية، ولا ينبغي تجاهل التفاوت بين هذين اللونين من الدلالة.

والأمر الذي ينبغي التنويه اليه هو ان عموم السريان في موضوع العشق، كان مثاراً قبل أحمد الغزالي أيضاً. لاسيما الرسالة التي ألّفها ابن سينا بهذا الشأن. ورغم ذلك فان هذه الرسالة لا تلقي بظلال من الشك على التجديدية التي تتميز بها رسالة «السوانح» للغزالي، لأن اسلوب الغزالي في هذه الرسالة، فريد ولم يشبهه اسلوب آخر من قبله، فضلاً عن عدم تحدث أحد من قبله عن العشق بهذه الشمولية والعمق.

هذا العارف الكبير فضلاً عن تحدثه بشكل مسهب ومفصل عن العشق وروعة حديثه في هذا المضمار، لم يغفل عن أهمية العلم قط. فقد سعى في كتابه الآخر الذي يحمل عنوان «التجريد في كلمة التوحيد» لشرح كيفية معرفة التوحيد وخصوصيات اولئك الذين سعوا في هذا الطريق.

أحمد الغزالي استخدم في عنوان كتابه اصطلاح «كلمة التوحيد» بدلاً من «عنوان التوحيد». وقد توقف الدكتور نصر الله بور جوادي في كتابه «سلطان

الطريقة» عند «كلمة التوحيد» وتأمل فيها وقال:

«الكلمة هي الشيء الذي يُسمع، والسمع مدخل العلم أو على قول أحد المشايخ: أول العلم. ولا يراد بكلمة التوحيد مجرد لفظ أو صوت «لا اله إلّا الله»، وانما يراد بها جميع معناها الذي يرى الغزالي انه واحد مع علم التوحيد.

فهذه الكلمة من وجهة نظر الغزالي هي نفسها التي عبر عنها القرآن الكريم بـ ﴿الكلمة الطيبة﴾[١]، و ﴿الكلم الطيب﴾[٢]، و ﴿قولاً سديداً﴾[٣]، و ﴿قال صواباً﴾[٤]، و ﴿كلمة التقوى﴾[٥]، و ﴿كلمة سواء﴾[٦]، و ﴿دعوة الحق﴾[٧].

مضافاً الى هذا كله، تُعد كلمة التوحيد الحصن الالهي الذي يقي من العذاب الالهي، فقد تحدث الرسول (ص) عن لسان الله تعالى قائلاً «كلمة لا اله إلّا الله حصني فمن دخل حصني أمن من عذابي»[٨]، ولكن ينبغي ألا يقتصر ذكر هذه الكلمة على اللسان، وانما يجب أن ينشغل بها قلب الانسان وروحه وسره وكل وجوده. ومن هنا تتضح أهمية الذكر في التصوف لأن ذكر كلمة التوحيد بمثابة انطلاق في طريق التوحيد او العلم به وعرفانه»[٩].

مما سبق نستنتج ان احمد الغزالي حينما يتحدث عن «كلمة التوحيد»، يعني علم التوحيد، لأن الكلمة هي أول علم التوحيد او مدخله على أقل تقدير.

وهكذا يمكن القول بأن الغزالي كان يولي علم التوحيد اهمية بمستوى اهتمامه

(١) ابراهيم، ٢٣.
(٢) فاطر، ١٠.
(٣) الأحزاب، ٧٠.
(٤) النبأ، ٣٨.
(٥) الفتح، ٢٦.
(٦) آل عمران، ٦٤.
(٧) الرعد، ١٤.
(٨) بحار الأنوار، ج ٦٧، الباب ٤٤.
(٩) سلطان الطريقة، ص ١٧٩.

بالحب او العشق التوحيدي. وحينما يستند هذا العارف الى عنوان «كلمة التوحيد»، يؤشر على اهمية العلم، لأنه يعلم عن يقين بأن الكلمة مدخل العلم، ولولا العلم لظلت حركة الانسان مبهمة وغامضة.

الكلمة من وجهة نظر أحمد الغزالي لا تُطلق على الحروف والألفاظ فقط، وانما هي أعم من الألفاظ والحروف، بل هي في الواقع عبارة عن الشيء الحامل للمعاني والأسرار. ولذلك يمكن أن تُعد جميع الأصوات والألحان في الطبيعة، كلمة لأنها حاملة للمعاني والأسرار.

تغاريد الطيور، وصفير الهواء، وصوت الناقوس، والايقاعات الموزونة الصادرة عن المطرقة، وغيرها، يمكن ان تحمل معها رسالة الى العارف والصوفي، وتنقله الى حالة الوجد والشعف.

ويقول ابو عثمان المغربي (ت ٣٧٢ هـ) ان من يدّع السماع ولم تكن تغاريد الطيور وأصوات الوحوش عنده سماعاً فقد كذب في دعواه[١]. ويتحدث روزبهان البقلي في كتاب «مشرب الأرواح» عن مقام يتحدث فيه الله تعالى مع الانسان بلغة البهائم والطيور والوحوش وحركات الريح. كما ينقل عن عارف قوله ان الولي حينما يكون في عين الجمع فان الله يتحدث معه حينذاك بلغة جميع الخلق.

اذن فسماع أصوات الحيوانات ومختلف الكائنات الاخرى انما هو سماع لنطق الله، وهذا ما يُعد بحد ذاته تجلياً آخر من تجليات الحسن الالهي في المخلوقات. فالحسن أمارة الصانع في المصنوع والتي تلاحظ بالعين. لكنها تُسمع بالاذن حينما تظهر على شكل نغمة متناسقة.

اولئك الذين بلغوا مرحلة كمال الشوق في العشق، يدركون هذا التناسق في النغمات، فتثور فيهم حالة الوجد حين سماع النطق الالهي عن لسان الكائنات.

وهناك العديد من القصص التي تتحدث عن الوجد الذي يطرأ على الصوفية

---

(١) تذكرة الأولياء، ص ٨٧٣.

حين سماع أصوات الموجودات الاخرى، لا مجال لاستعراضها في هذا الكـتاب. ويرى لفيف من كبار المشايخ ان كلمة «كن» تمثل أصل السماع ومبدأه. فحينما أراد الله تعالى ان يخلق الموجودات قال «كن» فكانت جميعاً.

لذلك بالامكان القول بأن الخلق بأجمعه بمثابة نغمة يعزفها الخـالق. فـاولئك الذين يعتقدون بأن السماع منبثق من نداء الميثاق، يولون اهتماماً نحو سماع الانسان ونزول وصعود الروح. اما اولئك الذين يعتقدون بأن السماع منبثق من كلمة «كن»، يركزون على الاتساقات والانسجامات الملاحظة في الخلقة.

ورغم ذلك، لا يلاحظ تغاير بين هاتين الفكـرتين، وانما تـكمل كـل مـنهما الاخرى. فهذا العالم هو تلك النغمة التي يعزفها استاذ الأزل. وبما أن هذه النغمة تمثل أساس الخلقة، فلابد من تجلي الاتساقات النـغمية في كـل شيء وبمـختلف الوجوه. فيمكن استشعارها حتى في طعم المأكولات وروائحها.

وهذه القضايا بالذات هي التي دفعت الشيخ أحمد الغزالي للاهتمام بالسماع حتى انه كان يضعه بمستوى عبادات كالصلاة والصوم والزكاة.

اذن يمكن القول بأن الشيخ أحمد الغزالـي، مـضافـاً الى تحـدثه عـن أزليـة العشـق ووصفه لـه بطائر وكـر القدم، استند الـى أزليـة السماع ايـضاً. فـهـذا العارف الكبير يتحدث عن «كلمة التوحيد» ويعتبر الكلمـة مـدخلاً للـعلم، اذ بـدون العلم لا تتبلور حقيقة التوحيد. وعليه فالكلمة، ظهور التـوحيد ومـظهر الحقيقـة.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو أن الكلمة تُسمع بالأذن. وبما أن كلمة «كن» أزلية بحسب القرآن الكريم، وتحقق الاستماع اليها في الأزل، وبما أن ميثاق «ألستُ» ميثاق ازلي أيضاً، يمكن القول بأن السماع قد لعب دوراً أساسياً في تحقق كلمة «كـن» الأزليـة، وانـعقاد مـيثاق «الستُ» الأزلي، وظـهور مخـتلف مظاهرهما.

ما ينبغي ذكره ضمن هذا الاطار هو ان تجلي الحسن قابل للـسماع بمسـتوى

قابلية رؤيته بالعين. فحينما يتجلى الحسن على شكل اتساق ضروري وفي صورة نغمات موزونة، يتحقق السماع أيضاً.

وهكذا يمكن القول اذا كان العشق يتجلى في لقاء الحسن الأولي، فالسماع يتحقق بكلمة «كن» و«الست» الالهيتين الأزليتين، ويمكن عن هذا الطريق الوقوف على الدور الأساسي الذي تلعبه العين والأذن وأهمية الرؤية والسمع وطريقة تأثيرهما على الوجود. فالسماع ذو أهمية لا تقل عن أهمية الكلام.

الكلام من وجهة نظر جلال الدين الرومي، سلم السماء. والسلم ليس وسيلة للصعود فحسب، بل قد يكون واسطة للهبوط أيضاً. ولو استطاع أحد ان يصعد بواسطة الكلام الى عالم المعنى، لكان بمقدوره سماع أول كلمة أزلية، ولحلّ فيه الوجد والسرور.

ولاريب في أن سماع الكلام الموزون يوجب الوجد والسرور، ولاريب كذلك في ان كلمة «كن» ـ التي هي الكلمة الأزلية ـ تمثل أساس كل وزن وايقاع. لذلك فالذي يسمع صوت نغمة الغيب، يعد جزءاً من أهل السماع وباستطاعته ادراك مظاهر الكلام الأزلي في مختلف الوان الأصوات والألحان.

كان الشيخ أحمد الغزالي ينطلق للسماع في بعض الأحيان، وقد اتخذ خصومه من سلوكه هذا ذريعة لتوجيه اللوم والانتقاد الشديدين اليه. ويعد ابن الجوزي الحنبلي البغدادي أحد الذين وجهوا لأحمد الغزالي سلسلة من المؤاخذات والانتقادات ونقل العديد من القصص ضمن هذا الاطار والتي منها القصة التالية: مر أحمد الغزالي يوماً بدولاب مائي فبعث فيه صوت الدولاب حالة من الوجد، الأمر الذي دفعه لالقاء طيلسانه بين أسنان الدولاب فتقطع ذلك الطيلسان.

وبعد سرد ابن الجوزي لهذه الحكاية علق عليها قائلاً بأن احمد الغزالي جاهل وليس لديه نصيب من العلم، ووصف تصرفه هذا بأنه تفريط في الأموال!

وتحدث محمد الراوندي عن احدى حالات سماع الغزالي، فقال ان مطرباً حسن الصوت كان يعزف على الناي ويغني قائلاً:

لدي كلام جديد وذهب قديم

فهل تريد الذهب ام الكلام؟

فظهرت حالة من الوجد على احمد الغزالي وهتف قائلاً: ماذا نفعل بالذهب؟ الكلام، الكلام، الكلام[١].

وهناك العديد من القصص الاخرى التي تناقلها خصومه والتي سعوا فيها لتشويه شخصيته والنيل منه. وقد اتهموه فيها بحبه للجمال وولهه بالوجوه الحسنة. ومن بين هؤلاء الذين اتهموه هو الشيخ فخرالدين العراقي[٢] (ت ٦٨٨).

والحقيقة هي ان الذين لديهم معرفة بالنمط الفكري لدى الشيخ أحمد الغزالي يعلمون جيداً ان هذه الصفة ليست غريبة عليه، لأن هذا العارف يؤمن ايماناً راسخاً بأزلية الحب. ويعتبره طائر وكر القدم. والذي يؤمن بأزلية الحب لابد أن يؤمن ايضاً بأن حرارة الحب قد اودعت في سر سويداء الانسان في ميثاق «ألست» الالهي، فاقترنت روح هذا الانسان بالحب وامتزجت به. وهذا ما يمكن ملاحظته في أبيات شعرية للعارف المعروف عز الدين محمود الكاشاني في رسالة «كنوز الاسرار ورموز الأحرار»[٣].

محمود الكاشاني الذي يعد أحد شراح أفكار الغزالي، يعتقد ان العشق كامن في أعماق نفس الانسان منذ الأزل. ويرى ان الاختلاف بين عشق الحق وعشق الخلق يتمثل في ان الأول ينطلق من الباطن والثاني يدخل من الخارج. لكنه يرى ان العشق ـ سواء انطلق من الباطن او دخل من الخارج ـ يستقر في شغاف القلب في نهاية المطاف ثم يستوعب جميع وجود الانسان.

العاشق حيثما ينظر، يشاهد معشوقه. وحينما يكون العاشق بهذا الشكل فلابد أن يعشق جمال الوجه ويعبد الحسن. فقلب العاشق يتزين بالعشق من جانبين:

---

(١) نقلاً عن مجموعة الآثار الفارسية لأحمد الغزالي، ص ٦٧.

(٢) كليات الشيخ فخر الدين العراقي. ص ٧٠.

(٣) شروح السوانح، ص ٨.

حينما يدخل العشق من الخارج الى الباطن، وحينما ينطلق من الباطن الى الخارج.

عز الدين محمود الكاشاني يؤمن بهذه الفكرة ويرى ان القلب يتلون بالعشق من الجانبين، غير ان يد الله تعالى تتدخل في ذلك في كلا الجانبين. وقد استند في ذلك الى الحديث النبوي القائل: «قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن»[١]. اي ان الحب سواء انطلق من الباطن او من الخارج، فانه لا يخرج عن دائرة القدرة الالهية[٢].

والأمر الذي تجدر الاشارة اليه هو ان الكاشاني أولى اهمية كبيرة لعنصر النظر في الحب، خلال شرحه لأفكار الغزالي، معبراً عن اعتقاده بأن النظر هو الذي يؤدي الى انبات بذور الحب واثمارها. وعليه فالمحرومون من فن النظر ليس باستطاعتهم العمل على اثمار بذور الحب الكامنة في قلوبهم[٣].

ولابد من الاشارة الى ان النظر لا يقتصر على العين الظاهرية وانما يمتد الى النظر العقلي. لذلك فالذين يعتقدون بأن أشعة شمس النظر تؤدي الى اثمار بذور الحب في حقل القلب، لابد أن يعترفوا بالأمر التالي أيضاً وهو ان العقل ليس غير غريب على الحب فحسب، وانما هو ضروري أيضاً من أجل تكامله. الشيخ احمد الغزالي وقبل تحدثه عن التضاد بين العقل والعشق، تحدث عن نوع من التضاد بين صفات العاشق وصفات المعشوق.

فهذا العارف الالهي الكبير ـ وانطلاقاً من رؤيته الالهية المعنوية ـ يرى أن ما هو متحقق في المعشوق، ليس سوى العز والكبرياء والغنى، بينما لا يتحقق عند العاشق سوى التذلل والحاجة. وما يثير الاهتمام ضمن هذا السياق هو ان رأي أحمد الغزالي في التضاد بين صفات العاشق والمعشوق، قد انعكس بشكل آخر في كلام فيلسوف غربي هو جان بول سارتر.

---

(١) بحار الانوار، ج ٦٧، الباب ٤٤.

(٢) شروح السوانح، ص ٨.

(٣) نفس المصدر، ص ٩.

هذا الفيلسوف الغربي المعاصر الذي ينظر الى عالم الوجود من منظار إلحادي، يؤكد على حالة التضاد بين العاشق والمعشوق، ويعتقد ان العلاقة الغرامية ليس بمقدورها ان تكون مرضية بأسرها، لأننا وإنْ نريد أن نحول الشخص الذي نعشقه الى شيء بمقدورنا السيطرة عليه، غير ان من المتعذر الاستحواذ على الموجود المختار الواعي.

هذه الفكرة، تؤكد على ان من غير الممكن وجود علاقة حب أو عشق مليئة بالرضا لأننا نسعى للهيمنة على الحبيب او المعشوق، غير ان الذي يقع تحت سيطرتنا شيء فاقد للاختيار. والشيء الفاقد للاختيار ليس باستطاعته ان يكون حبيبنا او معشوقنا.

بتعبير آخر: نحن نود ان يعشقنا المعشوق بحرية وعلم وعن رضا ورغبة، غير ان حريته واختياره يمنعانه عن الوقوع تحت سيطرتنا وارادتنا. اي ان عشق المعشوق لنا يجب ان ينطلق من الاختيار والحرية، غير ان هذه الحرية والاختيار يعتبران عاملاً مهدداً لنا وبمقدورهما الحيلولة دون الاستحواذ على الحبيب والمعشوق.

جان بول سارتر يعتقد ان الحب لا يقدم لنا سوى ثلاثة نماذج سلوكية لابد لنا من اختيار أحدها، غير انها جميعاً لا تبعث على الرضا وهي: اللامبالاة، والتأذي، والايذاء. فقد نغرق في اللامبالاة وعدم الاكتراث، وقد نقبل على التأذي الذي نريد منه التحول الى شيء يكون بمقدور الآخر استعماله والسيطرة عليه، او نمتلك روح الايذاء والسادية فنسعى للاستحواذ على الآخر بواسطة العنف.

ويؤكد سارتر بعد ذلك على ان التعارض هو المحصلة التي لا يمكن تجنبها خلال جميع تلك النماذج. ويرى انه لا يتاح لنا ان نتخذ الآخر غاية في نفسه[1].

---

(١) نقلاً عن كتاب الوجودية والأخلاق، تأليف مري وارنوك، ترجمة مسعود عليا، ط ٦، ٢٠٠٠، ص ٨٤.

غرضنا ليس مناقشة أفكار جان بول سارتر أو أي فيلسوف غربي آخر، غير ان التأشير على رأيه في هذا المضمار يهدف الى ايضاح مدى اقتراب او ابتعاد النمط الفكري لهذا المفكر الغربي في حقل الحب، عن مواقف المفكرين المسلمين.

سبق ان ذكرنا بأن أحمد الغزالي ـ كمفكر اسلامي ـ يؤمن بلون من التضاد بين العاشق والمعشوق. ورأينا بعد ذلك ايضاً ان الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر يؤمن بمثل هذا التضاد ايضاً وينظر الى علاقة الحب، كعلاقة لا تبعث على الرضا بشكل عام. ورغم اتفاق هذين المفكرين على حالة التعارض والتضاد بين المحب والمحبوب، نلاحظ وجود بون شاسع بين الاثنين من حيث المنطلق الفكري.

أحمد الغزالي يتحدث ضمن اطار هذا التعارض عن غنى المعشوق وحاجة العاشق، بينما يثير سارتر سلسلة من الخصومات ويتحدث عن الايذاء والتأذي. فهذا الفيلسوف الفرنسي يعتقد بأن العاشق يجتهد من أجل الاستحواذ على الحبيب والسيطرة عليه، وبما أن ارادة الحبيب تحول دون ذلك، تحدث حالة التعارض والصراع، ولا يتحقق الرضا.

ولا يخفى على الحصيف ان ما يذهب اليه سارتر بهذا الشأن، منبثق عن نمطه الفكري الالحادي. فهو يؤمن ايماناً راسخاً باختيارية الانسان ويؤكد على الفكرة التالية: «الانسان هو الانتخاب لا غير». والانسان من وجهة نظره طافح بالشوق الذي يدفعه لبلورة فكرة يفقد معها ذاته، ويخلق بواسطتها موجوداً مجرداً عن كل امكان وتغيير.

إذن سارتر يعتقد ان «الموجود الواجب الكامل بالذات» مجرد هدف او حلم غير قابل للتحقق، قد تولد عن الشوق الذي يخامر شعور الانسان.

ولا يقف سارتر عند هذا الحد بل يعتقد أيضاً ان المبادئ الاخلاقية المطلقة غير قابلة للتحقق أيضاً. ثم ينطلق على أساس هذا النمط الفكري لبلوغ النتيجة التالية وهي ان الانسان حر في انتخاب الحياة التي يشاء بالطريقة التي تحلو له. لكنه يؤكد على ان هذا الاختيار حينما يكون على صلة بالآخرين، فلابد ان

تصاحبه اما حالة ايذاء الآخرين او الحاق الآخرين الايذاء به. وعلى ضوء هذه الفكرة ايضاً ينبري لتفسير العلاقة بين العاشق والمعشوق.

اذن فالعشق او الحب من وجهة نظر جان بول سارتر عبارة عن لون من الصراع الذي لا ينتهي الى نهاية مرضية. واذا كان الأمر كذلك لابد ان ينطلق السؤال التالي: اذا كانت العلاقة بين المحب والمحبوب تعبر عن التعارض والاصطراع، فكيف يتاح لنا تعليق الأمل على تخلص الانسان من مخالب الصراع والحرب في يوم ما؟

ويمكن ايضاً أن يثار التساؤلان التاليان:

ألا يحق لنا ان نطلق على علاقة الحب التي يرسمها جان بول سارتر اسم العلاقة بين الآكل والمأكول؟ اليس ما يطرحه هذا الفيلسوف الفرنسي هو عين ما طرحه الفيلسوف المادي الانجليزي توماس هوبز[١] حينما وصف الانسان بذئب الانسان.

اولئك الذين يعتبرون الانسان ذئباً ازاء الانسان الآخر، ويعتبرون العلاقة بين المحبين نوعاً من التعارض والتخاصم، غافلون عن جوانب الانسان المعنوية، ولذلك توصد بوجوههم الطرق المؤدية الى عالم المعنى وساحة الفردوس. فلا وجود للصراع والتعارض والخصومة في عالم المجردات والمعنى، ويمكن تفسير العلاقة بين الموجودات فيها على أساس الحب والمحبة.

أحمد الغزالي يؤمن بروحانية الانسان ويؤكد على ان بيرغ العشق حينما يرفع، يزول التعارض وتتبدد الثنائية. وقد نسب اليه الكلام التالي: «أنا الحب والمحب والمحبوب» رغم ان ثمة من ينسب هذا ا لكلام لأبي سعيد أبي الخير. ومعنى هذا الكلام ان الحب عبارة عن ثلاثة أشياء في شيء واحد.

الرجوع الى آثار الغزالي يكشف بما لا يقبل الشك عن ان هذا العارف عاش

---

(١) Hobbes, Thomas.

في اطار العمل حياة قائمة على الحب بمستوى الاهتمام الذي كان يوليه لهذا الحب على صعيد الفكر وفي اطار النظرية. ولذلك كان يؤمن بأن الاهتمام بالجمال والحسن يبعث على تلطيف الاحساس وتنقية الروح، وبالتالي على تهذيب الأخلاق وكمال الانسانية.

وثمة من يتحدث أيضاً عن ظهور الحق تعالى بنعت الجمال في الصور الجميلة، كأبي حلمان الصوفي الدمشقي الذي يبدو أنه كان يعيش في القرن الثالث الهجري، ويدعى أتباعه بـ «الحلمانية».

ويشتهر أحمد الغزالي، وعين القضاة الهمداني، وأوحد الدين الكرماني، وعلي الحريري، وفخر الدين العراقي بحب الجمال والتوله فيه.

وينبغي الالتفات الى الأمر التالي وهو ان الانسان حينما ينبري لمشاهدة المعنى في عالم الصورة، يأخذ بالانفصال عن التعلق بهذا العالم. حتى يتحرر منه نهائياً ويتخلص من قيود المال والجاه والمنصب[1].

وتكشف الحياة التي عاشها أحمد الغزالي عن انه لم يلتصق بامور الدنيا ولم ينخدع بحب المنصب والمقام. وقد قيل له يوماً: نراك تذم الدنيا في كل يوم وتشيد بالفقر وتحرض الناس على قطع العلائق، بينما لديك الزرائب والدواب؟! فأجاب: غرزت مسمار الزريبة في التراب لا في القلب.

والحقيقة هي ان الذي لا يسلم قلبه لغير الله، وينطلق من عالم الصورة الى عالم المعنى، لا يقيده التعصب والجمود على الظواهر، ويتمتع بسعة الأفق الفكري وانشراح الصدر.

احمد الغزالي قلما كان يلتفت الى ظواهر الامور، ويفكر في باطن القضايا وينفذ الى أعماقها دائماً. وأورد ابن ابي الحديد الحكاية التالية التي تدل على هذا الأمر: أقبل يهودي على احمد الغزالي كي يسلم على يده. فقال الغزالي لليهودي: لا

---

(١) مجموعة الآثار الفارسية لأحمد الغزالي، ص ٦١.

تسلم! فاعترض المسلمون عليه وقالوا: كيف تصده عن الاسلام؟ فقال: خذوه عند أخي أبي حامد كي يعلمه لاء المنافقين! ثم قال: الويل لكم! هل تتصورون ان قول «لا اله إلّا الله» منشور الولاية؟

ابن الجوزي أورد هذه الحكاية ايضاً وأشكل على الغزالي من خلالها وقال: الغزالي يقصد ان مجرد التلفظ بكلمة «لا اله إلّا الله» أمر لا يقبله الله، بينما يتصور الناس ان هذه الكلمة، منشور الولاية[1].

وفسرت هذه الحكاية تفاسير أخرى ايضاً، ولذلك ينبغي عد كلام الغزالي هذا من الشطحيات. فرغم ان الحب يتحد مع العقل في نهاية المطاف، غير ان الحب حينما يستولي على الانسان في هذا العالم يتغير اسلوب كلامه ونمط سلوكه ايضاً، فيتحدث بلغة الشطح.

احمد الغزالي كان معروفاً بالعلم والتقوى منذ بداية حياته وانطلاقه في طريق السلوك، ولم يخلد الى السرير يوماً قبل ان يؤدي الفرائض والنوافل. غير انه انتخب الحب في المراحل اللاحقة من حياته فاشتهر به بين الناس. ويمكن أن يعد كتابه الصغير «سوانح العشاق» هويته وتعبيراً حقيقياً عن شخصيته العرفانية.

لازال هذا الكتاب الغني في محتواه، كوكباً متألقاً في سماء الأدب الفارسي وجوهرة لامعة في تاريخ الثقافة الايرانية. وليس كثيراً لو قيل بأنه لم يكتب في اللغة الفارسية كتاب في الحب بعذوبة هذا الكتاب وشموليته.

وللعارف الشهير عز الدين محمود الكاشاني شعر في وصف هذا الكتاب والاشادة به سلط فيه الضوء على ملاحظة مهمة وهي ان احمد الغزالي وصف العشق في أطوار مختلفة على أساس التعاقب والتفاوت بين الأنوار[2].

والحقيقة هي ان موضوع «اصالة النور»، من المواضيع التي اهتم بها كثير من

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٩٩.

(٢) شروح السوانح، ص ٥.

المفكرين الايرانيين. ولم يغفل عنه حتى الاخ الاكبر لأحمد الغزالي، اي محمد الغزالي، الذي ألف كتاباً بهذا الشأن وهو «مشكاة الأنوار». كما تحدث في هذا الموضوع فيلسوف العالم الاسلامي الكبير ابن سينا خلال شرحه لسورة النور. غير ان هذا الموضوع تألق بشكل اكبر في آثار الشيخ شهاب الدين السهروردي. وهذا أمر بحثناه بالتفصيل في كتابنا «شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي».

ما ينبغي التأكيد عليه هنا أيضاً هو أن معظم كبار العرفاء كانوا يتعاملون مع النور في مشاهداتهم بمختلف درجاتها، ويتحدثون عن الاشراقات الرحمانية. وتحدث الشيخ أحمد الغزالي هو الآخر عن اشراقات العشق في «السوانح» معتبراً النور والعشق عنوانين لحقيقة واحدة. وقد أثر هذا الكتاب رغم صغره على كثير من كبار رجال الفكر والشهود وأحدث تغييراً على حياتهم.

يرى عدد كبير من الباحثين أن حجة الاسلام أبا حامد محمد الغزالي قد وقع تحت تأثير أفكار أخيه الأصغر الشيخ احمد الغزالي واستطاع بفضل هذا التأثير أن ينطلق في طريق السلوك ويقتحم عالم السير.

وهناك لفيف آخر من العرفاء الذين تأثروا بأحمد الغزالي كالحكيم السنائي، وأبي الفضل صائن بن عبد الله الصوفي البغدادي (ت ٥٥٠ هـ)، والشيخ عبد الواحد الآمدي صاحب كتاب «غرر الحكم ودرر الكلم»، والشيخ روزبهان الفسائي، عارف القرن السادس الشهير، وضياء الدين أبي نجيب عبد القاهر بن عبد الله السهروردي (ت ٥٦٣ هـ)، وابن شهرآشوب رشيد الدين محمد بن علي ابن شهرآشوب السروي المازندراني (ت ٥٨٨ هـ) أحد كبار محدثي الشيعة.

ويعد عين القضاة الهمداني أحد اكثر الذين تأثروا به ولذلك استطاع اكثر من اي شخص آخر أن يسلط الضوء على طريقة سلوكه وطبيعته، بحيث تحدثت كتب التراجم عن وجود علاقة حميمة بين الاثنين يمثل أحمد الغزالي جانب العشق فيها، وعين القضاة الهمداني جانب الارادة. بل وذهب البعض للقول بأن حب الغزالي

للهمداني هو الذي دفعه لتأليف كتاب «سوانح العشاق».

كانت بين المريد والمراد، الكثير من المكاتبات، وطالما كان الغزالي المراد يزود الهمداني المريد ويلتقي به. ولذلك اختار الغزالي مدينة قزوين مسكناً له لأنها اقرب مدينة الى همدان التي كان عين الدين يقطن فيها[١].

أفكار هذا العارف والمفكر الكبير يمكن ملاحظتها بشكل مفصل ومشروح ومستدل وفي أجمل صورة، في آثار عين القضاة الهمداني.

(١) نفس المصدر، ص ٣١.

٢٥

صدى كلمات أحمد الغزالي في آثار عين القضاة الهمداني

تقدم ان عين القضاة الهمداني تأثر كثيراً بأفكار الشيخ أحمد الغزالي وكلماته وعكسها في العديد من آثاره، وكيف كان من مريديه والمقربين منه.

فاذا كان الدخان دليلاً على وجود النار، فكلام التلميذ وفكره يمكن ان يعد دليلاً على طريقة تفكير الاستاذ. والذين لديهم اطلاع على كتاب احمد الغزالي المسمى «سوانح العشاق» يعترفون بأن عين القضاة الهمداني ألف رسالته المسماة باللوائح على غرار مصنَّف استاذه. فرسالة اللوائح بمثابة باقة ورد من روضة الأدب الفارسي، وقد استعرضت حقائق عالم الحب بأزهى صورة ورسمتها في اروع تصوير.

وانبرى عين القضاة الهمداني لشرح معنى العشق من خلال الاستشهاد بآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية وبعض الأمثلة والحكايات، مستعرضاً خلال ذلك آراءه العرفانية ومسلطاً الأضواء عليها.

وتحدث ضمن هذا السياق بلغة الشعر أيضاً اعتقاداً منه بأن الكلمات المنظومة

الموزونة ذات تأثير اكبر على السامع وقابلية اكبر على توضيح الفكرة وبلورتها.

ويولي عين القضاة الهمداني أهمية كبيرة نحو اولئك الذين يتمتعون بالذوق الشعري ويرى ان الذين يفتقرون الى مثل هذا الذوق باستطاعتهم الايمان بالشاعر صاحب الذوق والاعتراف به على سبيل الاجمال، لكنهم يظلون غير قادرين على ادراك الخصوصية الكامنة في فكرة صاحب الذوق الشعري:

«فان من لم يُرزق ذوق الشعر قد يتمكن من تحصيل اعتقادها بوجود شيء لصاحب الذوق ولكن يكون ذلك الذوق بعيداً عن حقيقة الخاصية التي يختص بها صاحب الذوق»[١].

وحينما يتحدث هذا العارف الكبير عن الذوق الشعري يولي أهمية ايضاً لقضية أساسية ومهمة هي ان الذوق الشعري شبيه في بعض الجوانب بخصوصية النبوة، لأن كلام الأنبياء قابل للادراك من قبل الناس من حيث المفهوم والمعنى، إلّا ان خصوصية النبوة، تختلف عما يفهمه الناس من المفاهيم ومعاني الكلمات.

عين القضاة الهمداني يستند الى عناصر المبدأ، والمعاد، والنبوة، التي تؤلف الأصول الأساسية للدين، ويتحدث عن النبوة اكثر من اي عنصر آخر. فهو يرى ان الناس في حاجة ماسة الى ادراك مسألة النبوة ويقول:

«ثم لما رأيتهم يحتاجون غاية الاحتياج الى ذلك خصوصاً في الايمان بحقيقة النبوة وحقيقة الصفات الموصوف بها فاطر السماوات والأرض، رأيت صرف العناية الى بيان ذلك أهم الأمور»[٢].

اذن تعد مسألتا النبوة، وادراك معنى الصفات الالهية، أمراً مهماً عند عين القضاة الهمداني. وانطلاقاً من هذا النمط الفكري نراه يركز على هاتين المسألتين في معظم آثاره ويتحدث عنهما باسهاب. وهذا ما يمكن ملاحظته بشكل جلي في

---

(١) عين القضاة الهمداني، زبدة الحقائق، تحقيق عفيف عسيران، مطبعة جامعة طهران، ص ٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٣.

كتابه المسمى بـ «التمهيدات» والذي يعد اكبر كتبه ولذلك نراه يقول فيه:

«أصل حقيقة السماء والأرض هو نور محمد (ص)... وهو المشتمل على الغرض المقصود بيانه في هذه التماهيد».

ويقول بعد ذلك:

«أيها المحب للدين وطالب كلمات حق اليقن اعلم اني سأجيب على سؤالاتك: الأول «الله نور السماوات والارض»[١] والثاني «اول ما خلق الله نوري»[٢]، والثالث «المؤمن مرآة أخيه»[٣]»[٤].

وفضلاً عن استعراض هذا العارف الكبير لموضوع النبوة في معظم آثاره، أفرد لها كتاباً آخر يحمل عنوان «غاية البحث عن معنى البعث» تحدث فيه عما يتصل بالنبوة بشكل موسع.

وتحدث في مقدمة «زبدة الحقائق» عن مصنف آخر له يدعى «الرسالة العلائية»، انطلق فيها للتحدث عن اصول الدين لا سيما مبدأ النبوة على أساس مذهب السلف الصالح، وقال بأن عامة الناس في حاجة الى ما ورد في هذا الكتاب. غير أننا لم نعثر على مثل هذه الرسالة ولم نعرف سبب تسميتها بهذا الاسم. ولكن الذي لا شك فيه هو انه قد كتبها من اجل اقناع العوام.

وكتب للخواص كتابه الآخر المسمى «زبدة الحقائق» معتقداً بأن ما جاء فيه مفيد في ارواء غليل المتعطشين للحقيقة، لأنه يحتوي على عمدة المطالب وزبدة الحقائق، وهي المطالب والحقائق التي ألقاها الله تعالى في قلبه.

كان هذا العارف الكبير وقبل أن يمسك بالقلم لكتابة هذا الكتاب يسأل الله تعالى أن يجري في قلمه كل ما هو خير وصلاح، فأخذت تخطر في باله الخواطر

---

(١) النور، ٣٥.

(٢) بحار الانوار، ج ١، الباب ٢، ص ٩٧.

(٣) نفس المصدر، ج ٧١، الباب ١٦، ص ٢٧٠.

(٤) زبدة الحقائق، ص ٢٥٤.

التي فرضت نفسها عليه فسطرها بقلمه.

يقول الهمداني بأنه بلغ الحادية والعشرين من عمره حينما طفق بتأليف كتاب «زبدة الحقائق»، وحينما بلغ الرابعة والعشرين أدرك بوضوح ان الله قد أفاض عليه خلال تلك السنوات الثلاث انواع المعارف الغيبية والاحوال الكشفية من بحر رحمته الأزلية.

والأمر الذي يستحق الاهتمام هو انه يقول بأن معظم هذه المعارف والكشفيات هي بالشكل الذي لا يستوعبها عالم النطق والصوت والحرف. وهذا هو العامل الذي دفعه لفتح باب الاشارة والسعي من خلاله تسليط الضوء على المعارف الغيبية والكشفيات الشهودية بأفضل الاشارات وأجمل العبارات.

وتوحي كلمات عين القضاة الهمداني التي أوردها بهذا الشأن عن مدى اهتمامه بالاشارات واعتقاده بأن دورها لا يقل عن الدلالة اللفظية للعبارات في الكشف عن المعاني الغيبية والكشفيات الشهودية. بل انه يعتقد بتعذر استخدام العبارات في ايضاح المعاني الغيبية: «.. ومع ان ذكر تلك المعاني بعبارات تطابقها من غير تشابه فيها يكاد يكون محالاً»[١].

اذن بيان المعاني الغيبية وصبها في قالب الألفاظ والعبارات، أمر يبعث على تشابه الكلمات. ولاشك في ان الكلمات المتشابهة غير قابلة للادراك من قبل عامة الناس. ولذلك قال الهمداني بأنه قد ألف كتاب «زبدة الحقائق» لاولئك الذين لا يؤدي التشابه في الألفاظ والكلمات الى وقوعهم في الضلال لأن قراء هذا الكتاب من اصحاب عالم الملكوت، لكثرة ممارستهم في الحقائق العلمية والامور المعنوية[٢].

وهكذا يتضح ان عين القضاة الهمداني يعتبر الكثير مما جاء في آثاره، مشمولاً

(١) نفس المصدر، ص ٤.

(٢) نفس المصدر.

بعنوان المتشابهات، ولذلك يقتصر فهمها على فئة خاصة من الناس.

قلنا ان الهمداني يعتبر كتاب «زبدة الحقائق»، نوعاً من الافاضة الربانية والامداد الغيبي، لكنه يطرح مثل هذا الكلام حين تحدثه عن آثاره الاخرى ايضاً، فهو يعتبر كتابه الآخر الذي يحمل عنوان «التمهيدات» لا يقل شأناً وأهمية عن كتاب «زبدة الحقائق»، لأنه تحدث فيه عن المشاهدات الكشفية وعجائب أحواله. ويقول بأن قلبه هو الذي يتحدث ولسانه هو الذي يسمع في هذا الكتاب[١].

اذن يعد ما ورد في كتاب «التمهيدات»، من المتشابهات أيضاً لأنه اذا كان القلب هو المتحدث واللسان هو السامع، فلابد ان يكون الكلام من نمط الكلام المتشابه. لأن الكلام العادي غير المتشابه هو الكلام الذي يقال بواسطة اللسان ويسمع عن طريق الأذن، وحينما لا يكون كذلك لا يكون عادياً، اي يأخذ طابع التشابه.

ولاريب في ان ما يدعوه هذا العارف بحديث القلب، يتميز بجانب رمزي وسري ويعد جزءاً من الكلام الغامض المحاط بالأسرار. والأمر الجدير بالتأمل في هذا المضمار هو انه قد التفت الى هذه الحقيقة أيضاً، لذلك ما أن أدرك ان كلامه في كتاب «التمهيدات» مغلّف بالرموز ومحاط بالأسرار حتى بادر الى انهائه وعدم الاستمرار فيه.

وقيل ان الذي دفعه للانصراف عن الاستمرار في كتاب «التمهيدات»، رؤيا للشيخ أبي علي الآملي رأي فيها الرسول محمداً (ص) وهو يأمر فيها عين القضاة الهمداني ألا يسرف في وضع الأسرار في الصحراء وألا يزيد كتاب التمهيدات اكثر مما هو بالغه[٢]. غير ان الذين لديهم معرفة بتاريخ العرفان الاسلامي يعلمون جيداً بأن العارف المعروف محيي الدين بن العربي قد ألف كتابه المهم الرمزي الآخر المعروف بـ «فصوص الحكم» انطلاقاً من رؤيا مماثلة أسماها «مبشرة» دعاه فيها الرسول (ص) الى تأليف هذا الكتاب.

---

(١) التمهيدات، ص ١٦.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٥٤.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن التوفيق بين رؤيا ابن العربي وبين الرؤيا التي رآها ابو علي الآملي في عين القضاة الهمداني؟

ليس بمقدور أحد ان يدعي بأن الأسرار العرفانية في تمهيدات عين القضاة الهمداني اكثر من الأسرار التي اوردها ابن العربي في فصوصه. ورغم الاعتراف بأن هناك تفاوتاً أساسياً بين هذين الكتابين العرفانيين، لابد من الاعتراف ايضاً بأنهما من أهم الآثار العرفانية في العالم الاسلامي.

وعلى هذا الضوء ليس بالامكان العثور على اجابة مقنعة على هذا السؤال من خلال اثبات التفاوت والاختلاف بين هذين الكتابين العرفانيين.

ولكن قد يقال ان ما يرى في عالم الرؤيا والمنام لا يحظى بأي اعتبار طبقاً لموازين الفقه الاسلامي، ولا يمكن أن تعد الرؤيا وفق هذه الموازين حجة شرعية. لذلك لا يعد هذان الكتابان كلاهما، حجة شرعية لأن كليهما قائم على أساس الرؤيا. ورغم ذلك لابد من الاشارة الى أن الرؤيا كان لها الكثير من الآثار والنتائج العجيبة في كثير من الأحوال، كما هو الحال في رؤيا ابراهيم (ع) ويوسف (ع).

ولابد من التأكيد على الأمر التالي أيضاً وهو ان ما يراه العارف الكامل في الرؤيا او المنام، يختلف تماماً عما يراه عامة الناس.

بعد هذا كله يبقى السؤال السابق يطرح نفسه وهو: كيف يمكن التوفيق بين رؤيا كل من هذين العارفين الكبيرين؟

وينبغي القول في الاجابة على هذا السؤال بأنه لا يوجد أي تعارض بين الرؤيا التي قصّت على عين الله الهمداني ورؤيا ابن العربي. لأن رؤيا ابن العربي المعبر عنها بالمبشرة تعد تأييداً لتأليف كتاب «فصوص الحكم». كذلك لم يرد في رؤيا الشيخ أبي علي الآملي ما يدل على منع تأليف كتاب «التمهيدات» من قبل عين القضاة الهمداني. فما جاء في هذه الرؤيا هو الاشارة بعدم الاسراف في وضع الاسرار في الصحراء وعدم تطويل الكتاب. ومعنى هذا ان المنع لم يشمل أصل

الكتاب، ولذلك لا تتعارض رؤيا ابن العربي مع الرؤيا الخاصة بكتاب التمهيدات. وما يؤيد هذه الفكرة هو ان عين القضاة وبعد اطلاعه على رؤيا الشيخ الآملي في كتابه، لم يشكك في الكتاب ولم ينظر اليه بعين الارتياب وانما توقف عن الاستمرار فيه فقط.

ما سبق يتضح ان عين القضاة الهمداني كان قد وضع الأسرار في الصحراء بما يفوق الحد، وأتى بكلمات لا تستوعبها ادراكات الناس. فكان قد وصل الى مرحلة من المعرفة بحيث كان من الصعب عليه ان يعبر عن معارفه بالألفاظ والعبارات فقط. لذلك يستشف من عبارته الأخيرة التي أنهى بها كتابه، كأنه يقف خارج عالم البشرية لا سيما حينما اكد بأن من الصعب الافضاء بكل شيء في هذا العالم الذي وصفه بعالم التزاحم[1].

وقد يقول قائل: ما معنى الخروج من عالم البشرية؟ وكيف بمقدور الانسان الخروج من هذا العالم؟

وقد نلمح الاجابة على هذه التساؤلات في كلماته الاخرى التي أوردها في هذا الكتاب التي يعتبر فيها عالم البشرية عالم التكليف. والتكليف أمر واحد بالنسبة لجميع الأفراد. فهو يرى ان الذين يعيشون في عالم الروح والروحانيات يتعاملون مع اللحظة، حيث يتم في كل لحظة اجتياز آلاف المقامات والأحوال.

ويتحدث عين القضاة الهمداني في موضع آخر بصراحة اكبر في هذا المضمار فيرى ان السالك يقع خارج دائرة التكليف في مرحلة الأحوال الباطنية والسير النفسي[2]. لكنه يعتقد ايضاً أن من الصعب التحدث بهذه الطريقة من الصراحة لا سيما وأن عواقب وخيمة تترتب عليها. لذلك كان يتحدث عن مقتله تارة بالتلميح واخرى بالتصريح لكنه لم يحدد الوقت الذي سيقتل فيه.

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٥٤.

(٢) راجع التمهيدات، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

ومن الجدير بالذكر ان فكرة عين القضاة الهمداني هذه ليست جديدة او أن احداً لم يسبقه اليها. فعدد الذين يؤمنون بخروج السالك عن دائرة التكليف في بعض المراحل العليا من السلوك ليسوا قلة قط. فهناك الكثير من الشطحيات العرفانية المسجلة في كتب العرفان والتصوف التي تشير الى خروج السالك في بعض مراحل السلوك عن الحالة العادية وجريان بعض الكلمات على لسانه التي تتعارض مع ظواهر الشريعة.

ولسنا في معرض التحدث عن هذه الشطحيات، ولكن لابد من الفات النظر الى الأمر التالي وهو ان من غير الجائز سقوط التكليف الشرعي عن المسلم وسالك طريق الحق قط. وهذا أمر يؤكد عليه فقهاء الاسلام بشدة. فالفقهاء يعتقدون ان تجويز سقوط التكليف عن بعض الافراد في بعض المراحل والحالات، يعرض الشريعة لخطر كبير جاد ويضع أساسها في مهب السقوط والانهيار، اذ أن مثل هذه الخطوة ستصبح ذريعة للتنصل في التكاليف والواجبات. وعليه يوجب القول بجواز سقوط التكليف حتى من حالات قليلة، فتح ابواب الفساد بوجه الآخرين والحاق الأذى والفوضى بالمجتمع الاسلامي.

مضافاً الى هذا كله، قدم الفقهاء استدلالاً آخر على رفض هذا اللون من الفكر الصوفي ليس من السهل تجاهله. ويتلخص هذا الاستدلال بالشكل التالي: لا ريب في ان الرسول (ص) وأئمة الدين (ع) قد ساروا في طريق السلوك نحو الله تعالى وبلغ كل منهم درجة الكمال، لكن أي أحد منهم لم يطلق قولاً شطحياً طول عمره قط ولم يتنصل من التكليف قط. واذا كان الأمر كذلك فلابد أن يتخذ هؤلاء العرفاء السالكون من الرسول (ص) وائمة الدين (ع) أسوة حسنة في سلوكهم وعرفانهم.

وانبرى بعض العرفاء والصوفية للرد على مثل هذا الاستدلال بقولهم: لا ينبغي ان تقاس نفوس السالكين بنفوس الرسل والائمة لأن نفوس الرسل والأئمة مستكفية بذاتها، ولذلك لا تطرأ عليها حالة السكر ولا تنطلق لقول الشطح.

عين القضاة الهمداني يتحدث عن مقام الرسول بطريقة لا يمكن العثور عليها في أي كتاب آخر. فهو لا يعتقد بالكلام النفسي وقدم كلام الحق تعالى فحسب طبقاً للمذهب الأشعري، وانما يعتقد بقدم باطن الرسول (ص) أيضاً[١]. ويرى ان اسم «محمد» (ص) يمثل قالب النبي لأن احدى الآيات القرآنية نسبت الموت اليه قائلة ﴿وما محمد إلّا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات او قتل...﴾[٢]، والموت لا يكون له معنى إلّا في القالب[٣].

كلمات عين القضاة الهمداني، في ذات الوقت الذي تتميز بايقاع العشق، عجينة بنقاط علمية وعقلية دقيقة. فقد أشار مثلاً الى الآية القرآنية المتحدثة عن معراج النبي (ص) والقائلة ﴿فكان قاب قوسين أو أدنى﴾[٤]، ليقول بأنها تتحدث عن قرب الله من النبي (ص)[٥]. اي ان هذا العارف بدلاً من التحدث عن قرب النبي (ص) من الله أثار فكرة قرب الله من النبي، مستنداً الى قوله تعالى ايضاً ﴿فأوحى الى عبده ما أوحى﴾[٦].

وتعمق عين القضاة الهمداني كثيراً في موضوع قرب الحق تعالى من النبي (ص)، حيث قال بأن عبودية محمد (ص)، خال على وجه الربوبية، مستنداً في ذلك الى قول نسبه الى النبي (ص) يقول: «ليس بيني وبينه فرق إلّا أني تقدمت بالعبودية»، مؤكداً على ان جمال وجه الربوبية لا يبلغ الكمال اذا كان بلا خال، ولا معنى لخال العبودية بدون جمال وجه الربوبية. ونقل عن ابي الفرج الزنكاني قوله: «العبودية بغير ربوبية نقصان وزوال، والربوبية بغير العبودية محال»[٧].

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٥٦.

(٢) آل عمران، ١٤٤.

(٣) التمهيدات، ص ٢٠٠.

(٤) النجم، ٩.

(٥) التمهيدات، ص ٢٧٨.

(٦) النجم، ١٠.

(٧) التمهيدات، ص ٢٧٥.

وعلى صعيد العلاقة بين الخالق والمخلوق، تحدث الحكماء والفلاسفة عن واجب الوجود وممكن الوجود. بينما استند المتكلمون الى فكرة الحادث والقديم، بينما تحدث عين القضاة الهمداني كعارف عن وجه جمال الربوبية وخال العبودية متحدثاً بلغة الحب والجمال عن قضية عقلية مهمة.

ولابد من الاشارة الى ان طريق الفلاسفة والمتكلمين، طريق غير معبد، لأن الفلاسفة حائرون في وادي الدور والتسلسل المتعرج، ولأن المتكلمين يواجهون قضية الحادث والقديم المعقدة ويتصارعون معها. غير ان ما ذهب عين القضاة الهمداني للحديث عنه بلغة رائعة، ومشاهدته لوجه جمال الربوبية مزيناً بخال العبودية، لا تثار عليه الاشكالات المثارة على الفلاسفة والمتكلمين.

وفي مثل هذه الحالة ينبغي القول بأن الجمال والعشق ليسا لا يتعارضان مع العقل فحسب، وانما يقترنان به أيضاً. فعين القضاة الهمداني ومثل معظم العرفاء ليس لم يعارض العقل فحسب، وانما يعتبره ميزان جميع الامور أيضاً. وقد فسر كلمة «الميزان» في الآية الكريمة ﴿وأنزلنا معهم الكتاب والميزان﴾[١] بالعقل، ووصفه بأنه القسطاس المستقيم في الباطن.

ونقل الهمداني حديثاً للرسول (ص) يقول «مثل الصلاة المكتوبة كالميزان، من أوفى استوفى»[٢]. وقال أن في هذا الحديث اشارة الى ان لهذا الميزان كفتين: الاولى كفة الأزل والاخرى كفة الأبد، وقال بأن كل ما يعطى في الأزل يسترجع في الأبد، مؤكداً على ان هذه الكلمة لا يفهمها كل أحد[٣].

وهكذا نرى ان عين القضاة يعتبر العقل ميزان كل شيء من جهة، ويعتبر احدى كفتي الميزان ازلاً والكفة الاخرى أبداً من جهة اخرى. ويمكن ان نستنتج من هذا الكلام ان العقل من وجهة نظر هذا العارف ليس أمراً حادثاً.

---

(١) الحديد، ٢٥.

(٢) جامع الأخبار، الفصل ١٤١، ص ١٨٣.

(٣) التمهيدات، ص ٢٩٠.

ما يحظى بالأهمية ضمن هذا الاطار، معرفة معنى الأزل على الوجه الصحيح. فالكثيرون يعتقدون ان الأزل عبارة عن الماضي البعيد، بينما لا يعطي الأزل مثل هذا المعنى. وانتبه عين القضاة الى هذا الأمر فقال بأن الذي يتصور ان الأزلية شيء ماض، مخطئ تماماً، لأنه حينما توجد الأزلية، لا يوجد الماضي والمستقبل، لأنها محيطة بالماضي والمستقبل بدون ادنى اختلاف. ويخطئ ايضاً من يتصور وجود اختلاف ولو يسير بين الماضي والمستقبل، لأن زمان آدم ليس اقرب الى الأزلية من زماننا، ولأن الأزلية تحيط بكل زمان، وتتقدم على كل زمان، ولا يستوعبها زمان، مثلما لا يستوعب العلم مكان.

واذا كان بالامكان ادراك هذا المعنى، لابد من القول أيضاً بعدم وجود أي فرق بين الأزلية والأبدية، وانما كلما دار الحديث عن وجود هذه الحقيقة ازاء الأزمنة الماضية، يُستخدم لفظ الأزلية على سبيل الاستعارة. لذلك حينما يراد الاشارة الى الحقيقة في الماضي والمستقبل لابد من استخدام لفظين مختلفين، والا لانحرفنا عن الطريق المستقيم في التعبير عن أزلية الله.

لذلك لابد من الاستعانة بمثل هذا التعبير حينما نريد ان نقول بأن الله تعالى اراد ويريد وعرف ويعرف واستطاع ويستطيع، لأنه اذا لم يكن لله ماض ومستقبل، فلا معنى ايضاً ان يكون لفعله ماض ومستقبل. نعم لو نسبت ارادة الله تعالى الى الماضي يقال: شاء الله، ولو نسبت الى المستقبل يقال: يشاء الله. وهذا يمثل مفتاح الكثير من المشاكل والأسرار.

واذا كان الامر كذلك فمن الواضح ان السالك لا يصل الى الأزلية عن طريق العلم، بل قد يتاح له ادراك معنى الأزلية بواسطة العلم، غير ان ادراك المعنى شيء، والوصول اليه شيء آخر.

قلنا ان الوصول الى الأزلية لا يتحقق عن طريق العلم، لأن طالب العلم واقع في أسر الزمان، ولن يبلغ الأزلية إلّا اذا حطم أغلال الزمان والمكان.

عين القضاة الهمداني وضمن اعتقاده بتقيد طالب العلم بقيود الزمان والمكان،

يتحدث في الكثير من آثاره عن العقل ومكانته ولم يغفل عن اهميته قط. بل تحدث عنه حتى في رسالة «اللوائح» التي ألفها لدراسة موضوع العشق.

ورغم ذلك من الضروري الاعتراف بأن ما جاء في كتاب «التمهيدات» حول العقل وأهميته، لم يرد في أي أثر من آثاره الاخرى. فقد اعتبر العقل في هذا الكتاب ميزاناً لجميع الامور، وقال بأن كفتي هذا الميزان هما: الأزل، والأبد.

كلمات عين القضاة الهمداني هذه تذكر بكلمات أبي حامد الغزالي التي أوردها في كتاب «المستصفى» والتي قال فيها ان العقل حاكم لا يعزل قط. فاذا كان العقل ميزان جميع الامور واذا كانت كفتاه هما الأزل والأبد، فهل بمقدور شيء في هذا العالم ان يعزل هذا العقل الحاكم ويقصيه عن الحكم؟

عين القضاة الهمداني وضمن اعترافه بأزلية وأبدية العقل وتحدثه عنه بالتفصيل، أشار الى ضعفه وعجزه في بعض الأحيان. فقد وصف في كتاب «اللوائح» العقل بسلطان سرادق الدنيا، إلّا انه أشار ايضاً الى انه قد يُصطاد من قبل باز العشق.

وفي موضع آخر من نفس هذا الكتاب يصف العقل بأنه استاذ مدرسة المعاش والمعاد، لكنه يقول ايضاً بأن عين العقل محجوبة عن ادراك حقيقة العشق.

عين القضاة الهمداني يتحدث في «اللوائح» بصراحة عن امامة العقل للعشق، غير ان هذه الامامة فسرها بالشكل التالي: كل ما يبرهن عليه العقل، ينقضه العشق على الفور. ويستمر الأمر على هذا المنوال حتى لا يصبح بمقدور العقل اثبات شيء ما. وحينما يبلغ العقل هذه المرحلة، يكشف العشق عن وجهه، ويقول للعقل: انظرني! وحينذاك يقبل العقل من هيبة كلام العشق على عالم النفي، فيتوسل بالأدلة والبراهين لنفي الأغيار. ويظهر العشق ثانية فيقول للعقل: تباً لك! تخلصت من محال ووقعت في محال آخر. فالنفي نوع من الاثبات، وعمل الاثبات بلا ثبات.

العقل يحاول دائماً التعامل مع النفي والاثبات، ولذلك يرى نفسه واقعاً بين «لا» و «إلّا». وحينذاك يستخرج العشق العقل من بين النفي والاثبات، ويقول له ان ثمة

صحراء واقعة خارج عالم النفي والاثبات، حينما يصل اليها العاشق ينعدم، ولا يبقى آنذاك لا نفي ولا اثبات[١].

يقول البعض: صحيح ان العقل هو الميزان الصحيح الذي توزن به جميع الامور، ولكن ما المانع في ان يعاني من بعض النقص في بعض المراحل؟

والسؤال الذي يمكن اثارته هنا هو: اذا كان العقل ميزاناً تؤلف كفتاه كلاً من الأزل والأبد، فكيف يعاني من النقص في بعض الأحيان؟

عين القضاة الهمداني، فضلاً عن اعتقاده بأزلية وأبدية العقل، يؤمن بعدالته أيضاً ولا يجيز صدور أي لون من ألوان الظلم عنه: «اعلم ان العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية صادقة لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور عنه جور أبداً»[٢].

وتوحي هذه العبارة بأن هذا العارف يعترف بعدم وقوع العقل في الخطأ ليس على سبيل النظر فحسب، وانما على سبيل العمل ايضاً. اي انه يرى تنزه العقلين النظري والعملي عن الخطأ.

اذن اذا كان العقل لا يخطأ، وتتسع دائرته لتشمل الأزل والأبد معاً، فكيف بمقدورنا التأشير على نقصه؟ ولو طرحنا هذا السؤال بصيغة اخرى نقل: هل يقع خارج دائرة الأزل والأبد شيء يعجز العقل عن ادراكه؟ فاذا كان الأزل والأبد يمثلان كفتي ميزان العقل، فلابد ان يعد كل ما هو فوق العقل، فوق الأزل والأبد ايضاً.

وتحدث عين القضاة الهمداني في آثاره كثيراً عن مرحلة ما وراء العقل، معتبراً خلال ذلك مقام العشق أسمى من مقام العقل. ويبدو انه يشير الى شيء واقع خارج مرحلة الاثبات والنفي.

قلنا قبل قليل ان عين القضاة الهمداني يرى أن ما يثبته العقل ينفيه العشق.

---

(١) عين القضاة الهمداني، اللوائح، ص ١٧، ١٨، ١٩٨.

(٢) زبدة الحقائق، ص ٩٨.

وحينما يعجز العقل عن الاثبات يقبل على نفي الأغيار، فيتصدى له العشق وينتقده لأنه هرب من محال فوقع في محال آخر، ويقول له «نفي العيب ممن لا عيب له، عيب»، ولهذا: «في النفي، اثبات. وفي الاثبات، لاثبات»[١]

كلمات عين القضاة الهمداني تؤكد على وقوع العشق خارج دائرة النفي والاثبات، وبما انه واقع خارج هذه الدائرة فليس بمقدور العبارة ان تعبر عنه. ولذلك لابد ان يكون ماوراء العقل، وان يقاس بكفتي الأزل والأبد.

ويشير عين القضاة الى هذه الفكرة في الفصل الثاني والثمانين من كتاب «زبدة الحقائق» ويتحدث عن وجود مرحلة ما وراء مرحلة العقل ويشير الى مقام يتحد فيه العقل والعلم في ظل اشراق الجلال الالهي:

«لما بلغت هذا الفصل أشرقت الجلالة الأزلية فتلاشى العقل والعلم وبقي الكاتب بلا هو، لا بل غشيه الهوية الحقيقية فاستغرقت هويته المجازية. فلما رد جمال الأزل عقله وعلمه ونفسه عليه، كان لسانه يتلجلج بقول الشاعر:

فكان ما كان مما لست اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر»[٢].

يستشف من هذا الكلام ان مرحلة ما وراء العقل تصبح ذات معنى، في تجلي سلطنة الجلال الأزلي. ولكن حينما يتجلى الجمال يصبح كل شيء قابلاً للقياس بموازين العقل، وعدم خروج اي أمر من تحت هيمنته.

ويتحدث عين القضاة الهمداني في الفصل الرابع والثمانين من كتاب «زبدة الحقائق» عن سفره الروحاني الى حضرة الجلال ويعتبره ما وراء العقل. إلّا انه يقسم في الفصل التالي بمالك الملك والملكوت لو أن ذرة مما رآه هناك، ظهرت في عالمنا لفني العرش والكرسي فضلاً عن السماء والأرض اللتين نشاهدهما.

والأمر الملفت للنظر هو ان عين القضاة، علاوة على تحدثه عن الجلال ومرحلة

(١) اللوائح، ص ١٧.
(٢) زبدة الحقائق، ص ٨٥.

ما وراء العقل، يؤكد على أهمية العقل ويعتبره الميزان الصحيح لقياس الامور وتقويمها. فهذا العارف الكبير يعلم جيداً أن البعض قد يرى تعارضاً في موقفه هذا، لذلك حاول أن يدفع مثل هذا التوهم من خلال التأكيد على ان الامور ذات الصلة بعالم الآخرة وحقيقة النبوة، وكذلك حقائق الصفات الأزلية لايمكن ان يستوعبها الادراك العقلي.

الكثير من العلماء والمفكرين حينما يتحدثون عن كون العقل ميزاناً ومعياراً للامور، يحاولون ان يزنوا به جميع الحقائق. غير أن عين القضاة الهمداني لا يذهب هذا المذهب ويخرج بعض القضايا والحقائق عن دائرة ادراك العقل.

هذا المفكر الكبير يقول: صحيح ان العقل هو الميزان الصحيح لوزن الامور، ولكن كيف يمكن ان نوزن جبلاً شامخاً بميزان لا يوزَن به سوى الذهب فقط؟

الهمداني يعتبر الطمع في الامور المحالة، محال، لكنه يؤكد على اختفاء مثل هذا الطمع بالتدريج بعد اشراق النور مما وراء العقل، كاختفاء نور النجوم والكواكب تدريجياً بعد طلوع الفجر.

الهمداني يؤشر على نقطة مهمة وهي ان طمع الفهم العقلي قوي عند الانسان الى درجة بحيث ليس بمقدوره التخلص من هذا الطمع عن ارادة واختيار. فهو بمقدوره التخلص من كثير من طلباته ورغباته، اما الطمع فلا يُتاح التخلص منه بطريقة الارادة.

والطريق الوحيد الذي بمقدوره ان يتخلص فيه من هذا الطمع هو حينما يطلع الفجر من افق ما وراء العقل، فيتحرر الانسان ـ شاء ام أبى ـ من قيد هذا النمط من الطمع: «واعلم ان هذا الطمع يمحق قليلاً قليلاً عند اشراق نور الطور الذي وراء العقل»[١].

ما ذهب اليه عين القضاة، جدير بالدراسة من عدة وجوه: الوجه الأول، هو انه

---

(١) نفس المصدر، ص ٩٨.

لا يوجد بين رغبات الانسان رغبة كالطمع في الفهم العقلي من حيث القوة والأهمية. فهذه الرغبة قوية جداً بحيث يصعب على الانسان ان ينتزع نفسه منها بارادته واختياره. فانتزاع هذه الرغبة من الانسان بمثابة انتزاع الذاتيات من الشيء، لأن هذا اللون من الانتزاع غير قابل للتحقق.

ولهذا السبب يؤكد عين القضاة الهمداني على ان التحرر من الرغبة او الطمع في الادراك العقلي لا يُتاح للمرء إلّا عن طريق الامداد الغيبي. والامداد الغيبي هو عين ذلك الشيء الذي ظهر من وادي الطور الأيمن وتجلى في قلب كليم الله. اي ان المدد الغيبي هو ذلك الفجر المنبثق من النور المتألق فيما وراء العقل. وحينما يشع هذا النور يتبدد ظمأ الطمع والرغبة في الفهم العقلي عند الانسان. ولا ريب في ان تحقق مثل هذه الحالة، لا يُعد أمراً اختيارياً، ولا يصدق على كل انسان.

اذن فالاختلاف بين الاشخاص، والاختلاف في مصادر معرفة حقيقة ما، ليس بالأمر القابل للانكار. وقد أدرك عين القضاة هذه الملاحظة وتوقف عندها في كتاب «زبدة الحقائق». فهذا العارف الكبير يعتقد ان اختلاف نفوس الناس يعود للاختلاف في معادنها. ومعنى هذا الكلام هو ان الله تعالى قد خلق في كل نفس معنى خاصاً يعمل على حركتها نحو معدنها الأصلي ومقرها الأولي، مستنداً خلال هذه الفكرة بالحديث النبوي التالي: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»[1]. والآية القرآنية التالية: ﴿قد علم كل أُناس مشربهم﴾[2].

وفي ذات الوقت الذي يعترف عين القضاة بالاختلاف بين النفوس، يقسّم هذه النفوس مجموعتين: المجموعة الاولى وهي تلك النفوس التي لا يوجد بينها وبين الحق تعالى أية واسطة وحجاب. والمجموعة الثانية هي تلك النفوس المحجوبة عن الحق تعالى.

الهمداني يرى ان العلاقة بين نفوس المجموعة الاولى وبين البارئ تعالى

(١) بحار الأنوار، ج ٥٨، الباب ٤٢.
(٢) البقرة، ٦٠.

كالعلاقة بين الحديد والمغناطيس. اي مثلما ينجذب الحديد الى المغناطيس فوراً ودون اي تلكؤ، كذلك تنجذب هذه النفوس الى الحق تعالى مباشرة وعلى الفور، فيُعد أصحاب هذه النفوس المنجذبة من العارفين بالله. وتشير الآية القرآنية ﴿يحبهم ويحبونه﴾ الى هذا النمط من الانجذاب وهذا النوع من المعرفة.

ويمكن القول بتعبير آخر ان معرفة هذا اللون من النفوس بالله تعالى، معرفة حقيقية لأن الله تعالى يتجلى لهذه النفوس مباشرة وبدون واسطة. وفي هذا النمط من التجلي تستغرق النفوس المستعدة في بحر معرفة الحق تعالى. وحينما يقول البارئ تعالى «الستُ بربكم» يشير الى هذا النوع من التجلي، وحينما تقول النفوس المستعدة «بلى»، تُزيح الستار عن هذا النوع من المعرفة الحقيقية والاستغراق.

طبعاً المجموعة الثانية من النفوس التي يفصلها عن البارئ تعالى حجاب وواسطة، لا تتمتع بالمعرفة الحقيقية، وتُعد معرفتها بالله تعالى أقل من معرفة المجموعة الاولى.

عين القضاة يعتقد ان في كل جسم معنى خاصاً يجذبه الى حيّزه الخاص. ويبدو انه واقع في هذه الفكرة تحت تأثير أفكار متكلمي عصره، لأن هؤلاء المتكلمين كانوا يعتقدون ان الجسم لديه حيّز، وأن الاختلاف بين جسم وآخر يعود الى الاختلاف في الحيز.

عين القضاة الهمداني يعتقد: مثلما تختلف الأجسام فيما بينها من حيث المكان والحيز، كذلك تختلف النفوس فيما بينها من حيث نوع الارتباط بالمبدأ الأصلي، ومن حيث كيفية المعرفة وطبيعتها[1].

لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو ان الاختلاف بين النفوس والتفاوت في نوع المعرفة، ليست فكرة أثارها عين القضاة فقط، وانما تحدث عنها الكثيرون قبله ومن بعده. ولكن الأمر الذي لاريب فيه هو ان ما ذهب اليه عين القضاة في هذا

(١) زبدة الحقائق، ص ٨٤.

المضمار غير ذلك الشيء الذي ذهب اليه الآخرون.

الكثير من المفكرين الذين يؤيدون الاختلاف فيما بين النفوس والتـفاوت في نوع ادراكها، يعترفون بالأمر التالي أيضاً وهـو ان الاخـتلاف في الادراك لدى الأشخاص قد يأخذ طابع التشكيك في المراتب، بينما ما جاء عـلى لسـان عـين القضاة في هذا المضمار لا ينسجم مع التشكيك في المراتب، لأن هذا العارف يرى ان العلاقة بين كل نفس من النفوس الانسانية بمبدئها الأولي كالعلاقة بين اي جسم من الاجسام بمكانه وحيّزه.

من المسلم به أن الاختلاف بين الاجسام من حيث المكان والحيز، لا يُعد من نمط الاختلاف في التشكيك والتفاوت في المراتب. ولكن لابد من الاعتراف بالأمر التالي وهو: لو لم يعتبر أحد الاختلاف بين النفوس من نمط الاختلاف في المراتب لما كان مخطئاً في ذلك، ولكن هل يمكن أيضاً أن لا يعتبر الاختلاف في مـراتب الفهم والادراك من نوع التفاوت في المراتب؟ ينم كلام عين القضاة الهمداني عن انه لا يرى وجود أية سنخية أو تماثل بين العقل وبين الطور الذي وراء العقل. وحينما لا تتحقق هذه السنخية لا تتحقق المراتب التشكيكية.

ان الطور الذي وراء العقل لا يُستوعب لا مـن قـبل العـبارة ولا مـن قـبل الاشارة، ولا يُتاح في هذا الطور الحديث لا عن السبب والمسبب ولا عن الصفة والموصوف. فالمعرفة قهرية في هذا الطور، وهي مقتضى لطف الحق الذي يشمل أولياءه.

الشيخ عبد الله الانصاري تحدث اكثر من أي أحد آخر على هـذا الصـعيد، ولذلك نراه يقول:

«الحق أراد في امتناع نعوته وعلو عزته أن يُعرف فتعرّف فعُرِف لا بعلم فيعبّر عنه ولا بسبب فيُشار اليه ولا بنعت فيثبت بها، بل معرفة وقعت قهراً فأوجبت

جمعاً فلم تدع رسماً»[١].

وقد نقل عين القضاة الهمداني عبارة الأنصاري هذه في كتابه «زبدة الحقائق» ووصفها بأنها منسجمة مع رأيه في الطور الذي وراء العقل.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هو لون السنخية بين ما يُدعى في هذه العبارة بطور ما وراء العقل وبين الادراك العقلي؟ فهل ما يدعى بما وراء العقل، من سنخ العقل والادراك ام انه غريب على العقل كلياً؟

وليس من السهل الاجابة على هذا التساؤل، كما لا يُلاحظ في كلمات عين القضاة الهمداني ما يجيب عليه بشكل صريح. فقد تحدث هذا العارف الكبير في بعض آثاره بطريقة تدل على عدم السنخية بين العقل وما وراء العقل.

لديه عبارة في كتاب التمهيدات تنم عن اعتباره للعشق أمراً فوق العقل، ويُطلق فيها على من لا يتحمل عبء العشق بالأبله والعجوز، مستنداً في ذلك الى حديثين الاول يقول: «عليكم بدين العجائز»[٢]، والثاني يقول: «أكثر اهل الجنة البله وللمجالسة قوم آخرون»[٣].

يرى عين القضاة الهمداني ان كلمة «العجائز» في الحديث السابق، اشارة الى العقل والعقلاء[٤]، وهو غير المعنى الذي يفهمه عامة الناس من هذه الكلمة.

وأشار هذا العارف الى هذا الموضوع في كتاب «زبدة الحقائق» ايضاً فقال:

«فاعلم يقيناً ان العقل الانساني للطور الذي وراءه بمنزلة البدن للنفس»[٥].

اذن اذا كان البدن غريباً على النفس، ينبغي القول بأن العقل هو الآخر غريب على الطور الذي وراء العقل.

---

(١) نفس المصدر، ص ٨٥.

(٢) بحار الانوار، ج ٦٦، ص ١٣٥.

(٣) نفس المصدر، ج ٥، الباب ٣، ص ١٢٨.

(٤) التمهيدات، ص ١١١.

(٥) ص ٩٧.

ولابد من الفات النظر الى ان كلام عين القضاة الهمداني، ليس واحداً في جميع الأحوال. فقد تحدث في بعض آثاره بطريقة يمكن ان تنم عن وجود سنخية بين العقل وما فوق العقل. فقال في كتاب «التمهيدات»[1] على سبيل المثال بأن معرفة الله في هذه الدنيا بمثابة بذور مشاهدة الله ورؤيته في الآخرة، ومن لم تتوفر له هذه المعرفة في الدنيا، لا تتحقق له الرؤية في الآخرة، مستنداً في ذلك الى قوله تعالى: ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً﴾[2].

ولا ريب في وجود سنخية ومماثلة بين البذور وبين النباتات التي تنبت منها، لأنه لولا هذه السنخية القائمة لما ظهرت من البذور المأخوذة من نبات ما، نفس ذلك النبات.

اذن اذا كانت المعرفة في هذا العالم تمثل بذور رؤية الله في عالم الآخرة ـ كما يذهب الى ذلك الهمداني ـ فلابد من الاعتراف بوجود نوع من السنخية بين العقل وما وراء العقل. وعليه اذا كانت ثمة سنخية بين العقل وما وراء العقل في عين الاختلاف الموجود بينهما، فبمقدورنا اعتبارهما مرحلتين او مرتبتين من حقيقة واحدة.

ولابد من الالتفات الى ان الحقيقة المشتركة بين العقل وما فوق العقل، غير متناقضة مع العقل قط، وغير متعارضة مع أحكامه أبداً.

---

(١) ص ٥٩.

(٢) الاسراء، ٧٢.

٢٦

هل «زبدة الحقائق» كتاب عرفاني أم كلامي فلسفي؟

يتميز كتاب عين القضاة الهمداني المسمى «زبدة الحقائق» بأهمية خاصة بين كتبه الاخرى، لا سيما وأنه قد كُتب في أجواء فكرية خاصة، والذين لديهم اطلاع على آثار هذا العارف الورع يعلمون جيداً أن ما جاء في هذا الكتاب يختلف عما هو متداول في سائر آثاره.

ولاريب في ان كتاب عين القضاة الهمداني الآخر المسمى «التمـهيدات»، مـن أروع آثاره العرفانية، حيث انبرى فيه لايضاح تجاربه الروحية والتضحيات التي قدّمها من أجل بلوغ المحبوب والفناء فيه. ويتصور بعض المؤرخين خطأ ان هذا الكتاب، ترجمة فارسية لكتاب «زبدة الحقائق» المؤلف باللغة العربية، ولذلك ورد اسمه في بعض المخطوطات: «زبدة الحقائق في كشف الدقائق»، غير ان الرجوع الى محتويات هذا الكتاب يكشف بما لا يقبل الشك عـن ان كـتاب التمـهيدات ليس ترجمة لكتاب زبدة الحقائق، وليس بمقدور أي من الكتابين ان يكـون انـعكاساً لمحتويات الآخر.

ويبدو أن عين القضاة الهمداني لم ينتخب لكتاب «التمهيدات» المؤلف من عشرة تمهيدات، عنواناً خاصاً، لأنه لم يكن يرغب ان يطلع عليه الناس غير المستعدين. لأن اطلاع عامة الناس عليه، بامكانه أن يسبب للمؤلف الكثير من المشاكل التي هو في غنى عنها.

وتُعد رسالة «اللوائح» أثراً بارزاً آخر من آثار عين القضاة الهمداني والتي انطلق فيها لشرح معنى العشق وتسليط الضوء عليه وعلى ما فيه من عجائب وغرائب من خلال رؤية ثاقبة عميقة.

ولديه كتاب آخر يحمل عنوان «شكوى الغريب»، ينطلق فيه للتأوه من الغربة ويشكو وطأة الاغتراب.

ويُعد كتاب «زبدة الحقائق»، الكتاب الوحيد الذي لا يُعرف مع أي نمط من الكتب يُصنف. فليس من السهل القول بأنه كتاب عرفاني او كتاب كلامي فلسفي، رغم انه لا يشك أحد في ان عين القضاة الهمداني عارف ورع وصوفي نقي.

في كتاب «زبدة الحقائق»، عبارات وكلمات تدل على عرفانيته كقوله في الفصل الثامن والستين من هذا الكتاب انه لولا العناية الأزلية التي أخذت بيدي وأوصلتني الى خدمة المرشد لما نجوت من ضلال العلوم ولما أخذتُ من الشيخ أحمد الغزالي.

ويبدو ان هذا المرشد الذي يلمح اليه هو الشيخ «بركة» الذي ساعده على الوصول الى الشيخ أحمد الغزالي. ورغم ان اسم هذا الشيخ لم يرد بشكل صريح في هذا الكتاب إلّا انه ورد متكرراً في الكتب الاخرى، مما يوحي بأنه المقصود في هذا الكتاب ايضاً.

ولم يكن «بركة» من أصحاب العلوم الرسمية، بل ولم يكن يعرف القراءة والكتابة. ووصفه عين القضاة الهمداني بأنه لم يحفظ من القرآن الكريم سوى فاتحة الكتاب وعدة سور اخرى. اما اسلوبه في الارشاد والتعليم فكان ذا منحى عملي، بينما لم يكن يتعامل مع الاصطلاحات العلمية والكلامية، وكان اذا تحدث، تحدث

بلغة الحكاية والتمثيل. ورغم هذا كان مرشد السالكين ودليلهم في التصوف العملي.

اما الشيخ أحمد الغزالي فقد كان مرشداً لعين القضاة الهمداني في الحقول العلمية، لذلك طالما كان الاستاذ والتلميذ يتباحثان في القضايا العلمية والكلامية. فكانت آراؤه في العرفان النظري حلاً للكثير من المشاكل التي يواجهها الهمداني في سلوكه العرفاني، وموجِّهة له باتجاه الهدف. وطالما كان يستفيد منه في قضايا من قبيل المبدأ والمعاد وكل ما له صلة بعناصر الذوق والكشف.

وليس بمقدور أحد أن يبدي رأياً في مثل هذه القضايا والمسائل الحساسة إلّا اذا كان قد طوى مراحل السير والسلوك تحت اشراف مرشد كامل. ويُعد الشيخ احمد الغزالي جزءاً من هؤلاء لأنه أمضى سنوات طويلة من حياته في سلوك هذا الطريق.

عين القضاة الهمداني يعتبر ما أورده في كتاب «زبدة الأحكام» فوق كلام الحكماء والفلاسفة. ويقول بأن هذه الحقيقة لا يدركها سوى أهل الانصاف. ويعتقد بأن ما أورده في هذا الكتاب عبارة عن سلسلة من المعارف الغيبية والمعنوية التي فاضت من بحر الرحمة الأزلية على قلبه(١).

كما يصف كلمات هذا الكتاب بالشكل التالي:

«والحق الصريح ان اكثر الكلمات المذكورة في هذا الكتاب متشابهة غاية التشابه... مع ان ذكر تلك المعاني بعبارات تطابقها من غير تشابه فيها يكاد يكون محالاً، بل هو كذلك قطعاً ويقيناً»(٢).

وهكذا نراه يعتبر كلمات كتابه جزءاً من أشد المتشابهات. ونحن نعلم بطبيعة الحال ان عنوان «المتشابهات» يقابل عنوان «المحكمات»، وهما عنوانان مستخدمان في القرآن الكريم. فآيات القرآن نوعان: آيات محكمة، وآيات

---

(١) مقدمة زبدة الحقائق.

(٢) زبدة الحقائق، تحقيق عفيف عسيران، ص ٤.

متشابهة. والآيات المتشابهة لا يدرك معناها إلّا الراسخون في العلم. وجاء في الآية السادسة من سورة آل عمران:

﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ محكمات هُنَّ أُمُّ الكتاب وأُخرُ متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلٌّ من عند ربنا وما يذكّر إلّا اولو الألباب﴾.

ولا نريد أن نفسر هذه الآية او ننقل آراء المفسرين فيها، ولكن لابد من التأشير على الموضوع الأساسي التالي وهو ان لكل لفظ جانبين في عالم الدلالة هما:

١ ـ جانب العبارة.

٢ ـ جانب الاشارة.

ما يتصل بالجانب الأول عبارة عن مضمون الكلمة. وما يتصل بالجانب الثاني عبارة عن مجموعة من الامور الخفية والظاهرة التي لا تُعد جزءاً من مضمون الكلمة الا انها ترافق الكلمة بنحو من الانحاء. وهذه المرافقة يمكن ان تكون أصيلة ويمكن ان تكون ذات جانب تكميلي. ولا ريب في ان الاشارة ـ مهما كانت ـ تساعد على كمال الفهم وتعالي الادراك.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن ما يدعى بـ «البيان» يقوم على مبدأين هما: العبارة، والاشارة. والمعروف هو ان العبارة مضادة للاشارة دائماً، لأن المعاني المستفادة من العبارة، حقيقية ومحكمة وصريحة، بينما المعاني التي توحي بها الاشارة مجازية او مضمرة، او متشابهة عادة.

والأمر الآخر الذي يتحتم الانتباه اليه هو ان «البيان» ليس واحداً في جميع الحالات، لأن البيان في عالم العلم، يختلف عن البيان في عالم الأدب. ففي البيان العلمي لابد من التأكيد على العبارة، والانصراف عن الاشارة، بينما العكس هو الصحيح في البيان الأدبي والشعري.

فالاشارة هي الأصل والأساس في البيان الأدبي، ويسعى الأديب للحد من ثقل أثر العبارة حتى ذهب بعض الأدباء للقول: «البيان الأدبي، حفظ الاشارة واقصاء العبارة». وفي ظل مثل هذه الأحوال يصطبغ البيان الفلسفي بصبغة خاصة، فتختلف مهمة الفيلسوف عن الوظائف التي على عاتق الأديب والعالم، لأن الفيلسوف لا يصرف نظره عن العبارة ولا يتجاهل الاشارة، وانما يولي أهمية للاشارة بمستوى سعيه للاحتفاظ بالعبارة.

اذن بيان الفيلسوف يشتمل على العبارة والاشارة. ولذلك من الضروري التوفيق بين العبارة والاشارة من أجل ادراك بيان الفيلسوف.

ولابد من التنويه الى ان التوفيق او التنسيق بين العبارة والاشارة ليس بالمهمة البسيطة، ولذلك فقد ارتكب الكثيرون الأخطاء في هذا السياق لأن جانب العبارة هو الغالب على جانب الاشارة في البيان المشتمل على العبارة والاشارة.

بتعبير آخر: في معظم الأحيان تهيمن الامور الظاهرية على الامور الباطنية. واذا علمنا بأن العبارة تؤلف الجانب الظاهري للبيان، والاشارة تؤلف جانبه الباطني، لأدركنا ان العبارات تعتّم على الاشارات في معظم الأحيان وتخفيها. ولذلك نرى عين القضاة الهمداني يحذر من هذا الأمر ويقول: «اياك أن تغتر بظواهر الأمور فان الطبع مجبول على التجلي بكل كمال مع التعري منه»[١].

وتحدث عن هذه المسألة في كتاب «التمهيدات» أيضاً وقال بأن طريق الظاهر واحد، وطريق الباطن مختلف ومتعدد. وأكد على ان ما يأتي من العبارة، واحد، وما يأتي من الاشارة متعدد[٢].

وعلى أساس هذا النمط من التفكير يعتبر عين القضاة الهمداني الاشارات القرآنية، واسعة ولا نهاية لها كالبحر. ويرى ان اي احد لا يستطيع ان يدرك

---

(١) زبدة الحقائق، ص ٣٢.

(٢) التمهيدات، ص ١٠.

اشارات هذا القرآن المقدس إلّا اذا كان من أصحاب الاشارة. فالذي يحدد نفسه بحدود العبارة يعجز عن الانطلاق في عالم الاشارة. والكلام حينما ينبع من منبعه، يزخر بالعبارة والاشارة معاً[١].

سبق ان ذكرنا بأن عين القضاة الهمداني يعتقد بوجود منشأ غيبي لكتابه «زبدة الحقائق» ويصفه بأنه عبارة عن افاضات رحمانية. ولذلك يقول بأن اشاراته ليست أقل من عباراته فيه، وهذا ما جعله من المتشابهات.

والأسئلة المثارة على هذا الصعيد هي: ما هو الكلام المتشابه؟ ومن هم الذين بمقدورهم ادراك معنى هذا الكلام؟ وهل يُعد كل كلام ذي عبارة واشارة، كلاماً متشابهاً؟

الاجابة على هذه التساؤلات ليست بالأمر السهل، ولا يوجد تطابق في وجهات النظر على هذا الصعيد. ما يحظى بالأهمية هو أن نقف على ما يفهمه عين القضاة الهمداني من المتشابه، ولماذا يعتبر كتابه جزءاً من المتشابهات.

يقسم هذا العارف الورع أهل الايمان الى أربعة طوائف في كتابه «زبدة الايمان»، ويقول بأنه قد ألّف كتابه للطائفة الرابعة فقط والتي تمتاز بقلة العدد عادة.

الطائفة الاولى، والمتمثلة في عامة الناس والتي لديها ايمان بالرسل وتعاليمهم، غير انها لم تقترب في ايمانها من المسائل والمباحث النظرية.

الطائفة الثانية، وهي الطائفة التي لديها معرفة بالمباحث النظرية لكنها تقلد بعض أرباب المذاهب وتأخذ بأدلتهم دون نقاش، ويؤلف المتكلمون معظم أفرادها.

الطائفة الثالثة، وهي الطائفة التي تعتقد أنها لا تقلد احداً في أفكارها، وتحصل على هذه الأفكار عن طريق الاستدلال العقلي.

الطائفة الرابعة، وتتمثل في عدد قليل من السالكين لطريق العلم النظري التي

---

(١) نفس المصدر، ص ٧ ـ ٨.

تبق متعطشة للعلم رغم قطعها لمنازل العلم. وكلما ازدادت براعتها في العلوم تعاظم شوقها للعلم وتطلعت الى ما وراء العلم والعقل.

ويعتقد عين القضاة الهمداني ان كتابه لا يُفهم إلّا من قبل هذه الطائفة الاخيرة. وهذه الطائفة هي الوحيدة التي تستطيع من خلال ادراك محتوى هذا الكتاب، الانطلاق الى ما وراء العلم والعقل وبلوغ مرحلة كشف الامور الذوقية، وهي المرحلة الخاصة بأهل الحق. وهذا هو الشيء الذي استند اليه عين القضاة واعتبر على أساسه كتابه من المتشابهات.

اذن فالكلام المتشابه من وجهة نظر هذا العارف هو الكلام الذي يفتح الابواب بوجه الانسان للانطلاق الى ما وراء عالم العقل ويتيح له كشف الامور الذوقية.

الهمداني لم يتحدث عن معنى الكلام المتشابه بشكل صريح، ولم يفرد لهذه المسألة فصلاً خاصاً من كتابه، غير أن تقسيمه لدرجات فهم وادراك أهل الايمان وعدم ادراك معظم أصحاب هذه الدرجات والمراتب لمعاني كتابه «زبدة الحقائق»، يكشف عن معنى الكلام المتشابه.

التذكير بالنقطة التالية أمر ضروري وهي أن ثمة سنخية قابلة للمشاهدة والرؤية بين معنى الكلام المتشابه في عالم الألفاظ والحروف وبين ما يدعى في عالم الوجود بالوجود المشكك.

الذين لديهم معرفة بأفكار الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي يعلمون جيداً انه يؤمن ايماناً راسخاً بالتشكيك في حقيقة الوجود، ويعتبر الوجود حقيقة ذات مراتب. ومعنى هذا الكلام هو ان حقيقة الوجود ذات مراتب متعددة من حيث الشدة والضعف في عين وحدتها وبساطتها. وهذا الاختلاف في المراتب لا يتعارض مع وحدة حقيقة الوجود وبساطتها.

اذن فالتفاوت والاختلاف في مراتب الوجود هو ذات ما يُدعى من قبل أهل التحقيق بالتشكيك.

ولو نظرنا الى عالم الدلالة ومعاني الألفاظ والكلمات بنفس هذا الميزان والملاك

لبلغنا النتيجة التالية وهي ان الاختلاف في مراتب ودرجات فهم وادراك معاني الألفاظ والكلمات ضمن اطار وحدة هذه المعاني، هو الشيء الذي يؤدي الى تشابه الكلام.

اذن حينما يعتبر عين القضاة الهمداني كتابه «زبدة الحقائق» جزءاً من المتشابهات، فانه يعني الاختلاف في المراتب والتفاوت في الدرجات.

هذا العارف يعتقد ان القرآن محجوب بآلاف الحجب، وليس باستطاعة كل أحد ان يخترق هذه الحجب. وما اكثر الذين يظلون قابعين خلف هذه الحجب ولا يستطيعون الانطلاق الى أعماق القرآن.

هذا العارف يعتبر كلمات القرآن وألفاظه جزءاً من المتشابهات، ويؤمن بشدة باختلاف مراتب كل معنى من معاني هذه الالفاظ والكلمات. وتنم كلماته عن انه يعتبر جميع الفاظ القرآن وكلماته، متشابهة، لأنه يرى وجود معيار تشابه الكلام في جميع هذه الألفاظ والكلمات. بينما يصرّح القرآن الكريم ويؤكد معظم المفسرين على أن هذا التشابه لا يشمل سوى بعض الآيات القرآنية، بينما معظم الآيات، آيات محكمة.

وحينما يتحدث القرآن الكريم عن وجود آيات محكمة ومتشابهة، فكيف يمكن اعتبار جميع الآيات القرآنية متشابهة؟

ولم يُطرح هذا السؤال بهذه الصيغة في آثار عين القضاة الهمداني، ولكن قد يمكن القول بأن تقسيم الآيات القرآنية الى محكمة ومتشابهة، من نمط تقسيم آخر يصدق ضمن سياق الحروف المتصلة والحروف المنفصلة.

وينقل عين القضاة الهمداني في مضمار الحروف المنفصلة او الكلمات القرآنية المقطعة حديثاً عن الرسول محمد (ص) يقول: «ان لكل شيء قلباً وان قلب القرآن يس»[1]، ولا ريب في ان كلمة «يس»، من الحروف المنفصلة والكلمات القرآنية

(١) وسائل الشيعة، ج ٦، الباب ٤٨.

المقطعة. وحينما يتحدث عين القضاة عن كلمة «يس»، يدرس سائر الحروف المنفصلة والكلمات المقطعة، الى جانب هذه الكلمة. فهذا العارف الكبير يرى ان كلمات من قبيل «الم، طه، طسم، طس، ق، ص، عسق، كهيعص»، كلمات لا يعرف سرها سوى الرسول محمد (ص).

عين القضاة يرى ان مراحل السلوك والعوالم التي يقطعها السالك كثيرة جداً. وبين هذه العوالم عالم تتألق فيه الحروف المتصلة على شكل حروف منفصلة. وقد ذهب الى ما هو أبعد من ذلك فقال أن بعض الحروف تظهر في بعض العوالم على شكل نقطة، وهذه هي العوالم التي يتم فيها تعلم أبجد العشق. والعلامة التي تدلل على تعلم أبجد العشق هي ان تُصبح الحروف المتصلة، منفصلة. ويمكن ان تشير الآية الكريمة ﴿وفصلنا الآيات﴾[1] الى هذا المعنى[2].

واذا أعدنا الألفاظ والكلمات المتصلة الى حروف منفصلة وكلمات مقطعة، لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو أن الحروف المنفصلة، تنتهي الى نقطة أيضاً.

ويمكن القول بعبارة اخرى ان النقطة تمثل نهاية الخط، وحينما ينتهي الخط الى نقطة، لابد من القول بهذه الحالة ان الخط امتداد النقطة.

ويبدو أن ما ذهب اليه عين القضاة، اشارة الى ان السالك ينطلق في مراحل سيره المعنوي من المركب الى البسيط. والنقطة أبسط من أي شيء آخر في عالم الألفاظ والعبارات والخطوط. لذلك لا يمكن عد البسيط والمركب أمرين متعارضين. وعلى هذا الأساس أيضاً لا يمكن عد الحروف المتصلة والمنفصلة والآيات المحكمة والمتشابهة، اموراً متعارضة، ويمكن ان يُعد كلّ منها مرحلة ضمن سلّم واحد.

ويشير رشيد الدين الميبدي في تفسيره «كشف الأسرار وعدة الابرار»

---

(١) الأنعام، ١٢٦.

(٢) وسائل الشيعة، ص ١٧٦.

والمعروف بتفسير عبد الله الأنصاري الى هذه المسألة ويقول بأن محكمات ومتشابهات القرآن تمثلان مرحلتين تختلف كل منهما عن الاخرى، غير ان هذا الاختلاف، من نوع الاختلاف الطولي التشكيكي. فجلال الشريعة وجمال الحقيقة يؤلفان مرتبتين او مقامين لحقيقة واحدة. غير أن عامة الخلق لا يبلغون سوى جلال الشريعة، اما الخواص فيبلغون جمال الحقيقة أيضاً[١].

ويفسر هذا المفسر في «كشف الأسرار» كل آية قرآنية ضمن ثلاث مراحل، مشيراً من خلال ذلك الى أن معاني هذا الكتاب ذات مراتب ومراحل عديدة.

ويركز هذا المفسر أيضاً على معنى الشباهة ويعتقد أن الآيات المتشابهة، تشبه في الظاهر شيئاً، لكنها في الواقع غير ذلك الشيء الذي تشبهه[٢]. وعليه فالشبه والغيرية، عنصران أساسيان يتمثل دورهما في تشكيل معنى المتشابهات.

ويثير هذ المفسر الكبير سؤالاً مهماً يقول: ما الفائدة من المتشابهات في القرآن؟ ولماذا لم تكن جميع الآيات القرآنية محكمة؟

ويجيب بعد ذلك على هذا السؤال من خلال القول بأن السر في نزول المتشابهات هو تفعيل الفكر الانساني. فالانسان ومن خلال التفكير والتأمل يصبح بمقدوره ادراك ما لديه من نقص وضعف، الأمر الذي يدفعه الى الانطلاق في طريق العبودية والاقبال على الله.

ومعنى هذا الكلام هو أن العبودية لا تتحقق بدون الفكر والمعرفة، وأن الانسان لا يدرك ضعفه على الوجه الصحيح. وعليه فالعقل ليس لا يعد عقبة في طريق العبودية فحسب وانما يكشف عن ضعف الانسان في مقابل عظمة الله وجلاله ايضاً، فتتحقق بذلك العبودية في اسمى صورها.

عين القضاة الهمداني، التفت الى هذه الحقيقة وعبّر عن اعتقاده بأن آخر

---

(١) الميبدي، كشف الأسرار وعدة الابرار، ج ٢، ص ٢٤.

(٢) نفس المصدر، ص ١٤.

مراحل الادراك العقلي هي ادراك العقل لضعفه في ادراك بعض الحقائق(١).

يعتقد عين القضاة ان ادراك الضعف في الادراك، يمثل المرحلة الاولى مما يمكن ان يُطلق عليه اسم الطور الذي وراء العقل. وهذا الكلام معناه ان العقل، وما وراء العقل يؤلفان مرحلتين من الواقعية. اي انهما في الواقع ونفس الأمر غير متعارضين ولا متضادين. ويمكن ان نلاحظ جزءاً مما ذهب اليه في هذا المضمار في العبارة التالية:

«.. وآخر عالم من عوالم المدركات المعقولة ان يدرك العقل عجزه عن ادراك كثير من الموجودات. وهذا العجز من اوائل ما يلوح في الطور الذي بعد العقل»(٢).

تنم هذه العبارة عن أن آخر العوالم المعقولة هو ذلك العالم الذي يدرك فيه العقل ضعفه وعجزه. ويُعد هذا العجز اولى مراحل ما وراء العقل. ويلزم هذا الكلام ان يكون العقل طريقاً يمكن الانطلاق من خلاله الى طور ما وراء العقل. وحينذاك يمكن القول بأن التسلق الى ما وراء العقل ينبغي ان يتم من خلال سلّم العقل.

عين القضاة الهمداني يؤشر على مسألة اخرى ذات أهمية كبيرة. فانه ومن أجل ادراك العقل لعجزه عن الادراك، يعترف بالتفاوت في المراتب والدرجات وينسبه الى التفاوت في الاستعداد العقلي.

ويقول هذا العارف بأن الرسول محمداً (ص) قد اعترف بعجزه عن معرفة الله تعالى. وأن أبا بكر اعترف بعجزه عن ادراك الحقيقة حينما قال: «العجز عن درك الادراك ادراك». غير ان عجز الرسول محمد (ص) عن ادراك حقيقة الحق تعالى، يختلف عن ذلك الشيء الذي اعترف به أبو بكر.

---

(١) نفس المصدر، ص ٩.

(٢) زبدة الحقائق، ص ٣٥.

الهمداني يرى ان ادراك الحقيقة قد يحصل عن طريق المقدمات أحياناً، وقد يحصل عن طريق المعرفة في أحيان اخرى. هذان النمطان من الادراك يختلف كل منهما عن الآخر من وجهة نظر هذا العارف. لكنه حاول أن يؤكد على ان ادراك أبي بكر لعجزه عن درك الادراك، حصل له عن طريق المعرفة، ولا علاقة له بطريق المقدمات.

ولا نريد ان نناقش مدى صحة رأي عين القضاة الهمداني في الادراك الحاصل عند أبي بكر، وانما نريد ان نؤكد على ان بعض كلماته وآرائه جديرة بالمناقشة. فهو لم يقدم على سبيل المثال دليلاً على قوله بتحقق اعتراف ابي بكر بالعجز في مضمار الادراك، عن طريق المعرفة لا عن طريق المقدمات. كذلك نراه يشبّه الادراك العقلي بالنسبة الى ما وراء ادراك العقل، بادراك الوهم بالنسبة الى ادراك العقل.

هذا التشبيه او القياس، قد يكون أمراً مقبولاً الى حد ما، لكنه يظل خاضعاً للنقاش، لأن عين القضاة يركز اهتمامه ضمن هذا الاطار على الجانب المعرفي للعقل ويتجاهل جانبه الوجودي، لكنه لو كان قد أخذ جانبه الوجودي بنظر الاعتبار أيضاً لأصبح الأمر مختلفاً عما ذهب اليه هذا العارف.

ولا يشك أحد في ان عين القضاة الهمداني عارف كبير نقي الضمير وسليم الطوية. ولا ريب كذلك في انه قد تناول القضايا العرفانية وبحثها بموضوعية في معظم آثاره، ورغم ذلك لا يمكن تجاهل الحقيقة التالية ايضاً وهي انه قد طرح في بعض آثاره جانباً من القضايا ذات الاتجاه الفلسفي الكلامي، وتحدث بلغة الفلاسفة، لا سيما في كتاب «زبدة الحقائق».

من الجدير بالذكر ان عين القضاة الهمداني لم يكن متفائلاً ازاء علم الكلام والمتكلمين، بل وعبر عن المتكلمين بعلماء الجهل في بعض الأحيان، ورفض رأيهم القائل في عدم جواز اطلاق كلمة «النور» على البارئ تعالى[١]، وعارضهم في

(١) التمهيدات، ص ٢٥٥.

كثير من عقائدهم وآرائهم.

وحينما يوجه الهمداني الانتقاد لمواقف الفلاسفة والمتكلمين الفكرية، يتحدث بلغة الفلسفة والكلام. ولا ريب في ان لهذه اللغة معاييرها الخاصة التي لا تخفى على الفلاسفة والمتكلمين. لذلك لابد من قياس كلام عين القضاة الهمداني في مثل هذه الحالات بهذه المعايير الخاصة وابداء الرأي في مدى صحة او سقم هذا الكلام.

ورغم ذلك هناك مشكلة رئيسة ليس بالامكان تجاهلها. فقد ذكرنا أن هذا العارف وصف كلامه الذي اورده في كتاب «زبدة الحقائق» بأنه من المتشابهات. ولا ريب في ان الكلمات المتشابهة ليست صريحة او واضحة وانما مبطنة بالحجاب، ولديها العديد من المراتب والدرجات. لذلك لا يمكن فهمها إلّا عن طريق التأويل. والتأويل مهمة لا ينهض بها إلّا الراسخون في العلم.

عين القضاة الهمداني يقول بأن عدد الراسخين في العلم لا يتجاوز عن عشرة أشخاص في عصره، ومن بينهم محمد الغزالي وأخوه احمد الغزالي[١]. اذن فهو يعتبر كتابه من المتشابهات من جهة ويشير الى عدد وأسماء الراسخين في العلم من جهة اخرى. غير ان كلامه هذا لا يعني ان كتابه «زبدة الحقائق» لا يُفهم إلّا من قبل الراسخين في العلم فقط. صحيح ان القرآن الكريم قد أوكل مهمة فهم متشابهاته الى الراسخين في العلم، غير ان متشابهات كتاب «زبدة الحقائق» ليست من سنخ متشابهات القرآن.

عين القضاة الهمداني حدّد مخاطبيه في هذا الكتاب وتحدث عن سماتهم. فقد ذكرنا انه قسم الناس الى أربعة اقسام وقال بأن القسم الأخير منهم يستطيع فقط أن يدرك ما جاء في كتاب «زبدة الحقائق». وهذا القسم لا يشمل افراداً معينين او محددين رغم انهم اقل عدداً من أفراد الأقسام الاخرى، ولهم وجود في كل زمان

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

ومكان. فهذه الفئة التي خاطبها كتابه عبارة عن مجموعة من سالكي طريق العلم النظري الذين تتأجج في نفوسهم نار الشوق والطلب رغم طيّ منازل العلم وقطع عقباته.

ولا يُعد من أفراد هذه الفئة، اولئك الذين بـلغوا العـلم الضروري في مـضمار وجود الحق تعالى وصفاته عن طريق النظر، ثم خمدت في انفسهم نـار الشـوق والطلب، بينما الفئة السابقة هي الفئة التي كلما برعت في العلم والنظر، ازداد فـيها الشوق وعظم طلب العلم. فتزداد بحثاً عما وراء طور العقل.

هذا الفريق الذي كتب عين القضاة الهمداني كتابه له، فضلاً عن كونه من أهل العقل والاستدلال والنظر، يسـعى دائماً للانـطلاق الى مـا وراء مـرحـلة العـقل والاستدلال وينبري لمشاهدة ما وراء عالم النظر.

ويمكن القول بتعبير آخر: هذا الفريق مدرك لضـعف عـقله وعـجزه، ولذلك يسعى العقل عند هؤلاء للانطلاق الى ما وراء ذاته. ومعنى هذه الفكـرة هـو ان انطلاق العقل الى ما وراء العقل، جزء من عمل العقل. وحينذاك تـتجلى عـظمة العقل، أي تتجلى هذه العظمة من خلال ادراك العقل لعجزه والانطلاق الى ما وراء نفسه.

مما ذهب اليه عين القضاة في الفصل الأول من كتاب «زبدة الحقائق» نستشف انه وضمن الأهمية التي يوليها للعقل، لا يجيز توقفه في أية مرحلة.

انطلاق العقل الى ما وراء العقل يمثل سير العقل. وسير الانسان لا حدود له ولا قيود. والعقل في حالة مثابرة دائمة. وتوقف العقل يتم بحكم العقل نفسه. وحينما يحكم العقل بالتوقف، ينطلق في الواقع الى ما وراء نفسه. واذا سلّمنا بأن الحكم بتوقف العقل ناشئ من العقل، فلابد أن نعترف أيضاً بانتهاء العقل من حيث كونه محكوماً عليه بالتوقف، واستمراره في الانطلاق الى مـا وراء العـقل مـن حـيث اصداره للحكم بالتوقف. فحينما يحطم العقل نفسه يُعد فاعلاً للتحطيم وقابلاً بهذا التحطم. فالتحطم هو الانتهاء، بينما عمل التحطم بمثابة الاستمرار في قطع الطريق.

صحيح ان عين القضاة الهمداني قد تحدث في «زبدة الحقائق» بلغة العقل والاستدلال، لكنه يؤكد على الأمر التالي أيضاً وهو ان مخاطبيه في هذا الكتاب هم اولئك الذين كلما ازدادوا انطلاقاً في العلم، تأججت نار الشوق والطلب فيهم نحو الطور الذي ما وراء العقل.

ويبدو أن عين القضاة الهمداني أحد هؤلاء الأشخاص ايضاً وأنه ينسجم مع مخاطبيه تماماً.

اذن اذا كان عين القضاة الهمداني عارفاً متحرقاً ضحى بنفسه في طريق العرفان والعشق وتحول جسده في هذا الطريق الى رماد، فلابد لنا من الاعتراف ايضاً بأن أثره الفكري لا يمكن ان يخلو من هذه الخصوصية ومما يمكن أن يُعد اهتماماً بالطور الذي ماوراء العقل. وعليه فكتاب «زبدة الحقائق» مضافاً الى كونه أحد الكتب العرفانية، يُعد ايضاً ذا صبغة فلسفية وكلامية، بل ويمكن اعتباره أحد الآثار الفلسفية الكلامية.

المطلعون على تاريخ علم الكلام يعلمون جيداً بأن المتكلمين المسلمين ينقسمون الى قسمين على صعيد الموقف ازاء الصفات الالهية. فبعضهم يرى ان صفاته تعالى عين الذات، والبعض الآخر يرى انها زائدة على الذات. اما عين القضاة الهمداني فيرفض رأي كل من الفريقين ويقول بأن صفات البارئ تعالى ليست عين ذاته كما انها ليست غيرها. وينسب هذه النظرية الى أهل الحق ويعتقد بأن أصحاب العقول الضعيفة لا يستطيعون ادراكها[١].

والعارفون بالقضايا الفلسفية يعلمون ان التقابل بين العينية والغيرية في الشيء الواحد كالتقابل بين الوحدة والكثرة والاتصال والانفصال في الامور. فمثلما لا توجد واسطة بين الاتصال والانفصال كذلك لا توجد واسطة بين العينية والغيرية، واذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن الاعتراف بصواب كلام عين القضاة الهمداني

---

(١) زبدة الحقائق، ص ٣٧.

على صعيد العلاقة بين صفاته تعالى وذاته؟

عين القضاة الهمداني على علم بأن الشيء الواحد ليس بمقدوره ان يكون من جهة واحدة، عين الشيء الآخر وغيره. فاذا كان من المحال الجمع بين العينية والغيرية، فمن المحال أيضاً دفع العينية والغيرية عن شيء واحد. لذلك ومن اجل ان يتخلص عين القضاة الهمداني من هذا الاشكال، طرح فكرة تعدد الجهة. ولاريب في ان الموجود الخارجي ليس بمقدوره كموجود واحد ان يكون غير موجود وغير معدوم، كما لا يمكن عدّه موجوداً ومعدوماً في آن واحد. اما إذا نظرنا اليه كموجود متعدد الجهات فيمكن القول بأن هذا الموجود الممكن موجود من حيث استناده الى علته التامة، ومعدوم من حيث عدم استناده اليها.

اذن فالشيء الواحد يمكن ان يُعد موجوداً من جهة، ومعدوماً من جهة اخرى. لذلك اعتبر عين القضاة الهمداني صفات البارئ تعالى متحدة مع ذاته من حيث كونها وجه ذاته تعالى، وغير ذاته تعالى من حيث كونها ترجع الى نوع من انقسام الوجود.

ومن أجل أن يبرهن هذا العارف الكبير على صحة فكرته يستعين بالمثال التالي: ان معنى العدد (١٠)، يُعد واحداً وغير قابل للتقسيم من حيث كونه معنىً عددياً. لكن ما ان يُنظَر الى هذا المعنى قياساً الى العدد (٥) حتى يفيد معنى الضعف. كذلك سيفيد معنى النصف حينما ينظر اليه بالقياس الى العدد (٢٠)، ويفيد معنى الثلث حينما ينظر اليه بالقياس الى العدد (٣٠)، وهكذا.

اذن عين القضاة الهمداني يعتقد ان جميع الصفات المنسوبة الى العدد (١٠) تُعد واحدة من حيث كونها وجه ذات هذا العدد، ومختلفة من حيث علاقتها بالأعداد الاخرى.

وهكذا يبرر هذا العارف الورع عن هذا الطريق، عينية صفات البارئ تعالى مع الذات وغيريتها عنها، ويعتبر هذا اللون من الادراك آخر مراحل ادراك العقول.

والنقطة التي تبعث على العجب انه يـؤكد بشكـل اكـبر في الفـصل الثـالث والثلاثين من هذا الكتاب على ان صفاته تعالى لا عين الذات ولا غـير الذات، وليس بمستطاع اي مسلم ان يكون له رأي غير هذا لأن السلف الصالح وفضلاء أهل الاسلام كانوا يحملون مثل هذا التفكير، ومن الضروري ان نتخذهم أسوة لنا في هذا المضمار ونسلك ذات الطريق الذي سلكوه. ثم يمضي بعد ذلك الى القول:

«فمن صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلاً مبتدعاً. ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل».

كلمات عين القضاة الهمداني هذه أقرب الى كلمات فقيه مرتبط بالجهاز الحاكم منها الى كلام فيلسوف مفكر يستند الى الاستدلال.

حينما انبرى عين القضاة لتأليف كتاب «زبدة الحقائق»، كان شاباً ولم يكن يعلم انه سيُكفَّر في يوم من الأيام أيضاً. فـهو قـد تمسك في اصـداره لحكـم تكـفير المعارضين لفكرته باجماع السلف الصالح، ناظراً اليه كسند معتبر وثيق، في حين ليس من السهل تحقق الاجماع في مثل هذه الحالات. وحتى لو ثبت مـثل هـذا الاجماع فلابد ان تحوم شكوك حول حجيته، لأن الاجماع لا يُعد دليلاً معتبراً إلّا على صعيد الأحكام الفقهية والفروع العملية. اما على صعيد الاصول الاعتقادية وما له صلة بالذات والصفات فليس من السهل عدّ الاجماع دليلاً معتبراً.

عين القضاة وقبل ان يتمسك باجماع السلف في اثبات فكـرته عـلى صـعيد صفات الله تعالى، سعى للاستعانة بالعقل والاستدلال من خلال طرح فكرة تعدد الجهات، معتقداً ان صفاته تعالى عين ذاته من جهة، وغيرها من جهة اخرى.

طبقاً للموازين المنطقية والقواعد العقلية، تعدد الجـهات يسـتلزم نـوعاً مـن النقص والتركيب، بينما لا ينسجم النقص والتركيب مع الوحدة المحضة والبساطة المحضة لوجود البارئ تعالى. فـالبارئ تـعالى واحـد بـالوحدة الحـقة الحـقيقية الأصلية. ولا يُتاح الحديث عن تعدد الجهات في مثل هذه الوحدة.

ويبدو ان ما أثاره عين القضاة على صعيد موضوع الصفات أشـبه بـصفات

الفعل منه الى صفات الذات[1].

ولم يقتصر ابتعاد عين القضاة الهمداني عن الموازين الفلسفية، على موضوع الذات والصفات الالهية فقط، وانما هناك موارد اخرى لم يظل فيها هذا العارف وفياً للموازين العقلية والفلسفية. كما هو الحال في تحدثه عن ظهور السماوات والأرض.

ويطرح عين القضاة ضمن هذا الاطار السؤال التالي: كيف يفكر الآخرون في المعدوم غير الموجود اليوم والموجود غداً؟

وتُطرح كاجابة على هذا التساؤل ثلاث فرضيات يعتبرها عين القضاة الهمداني محالة وهي:

الاولى، كلما ظهر في عالم الوجود شيء، لابد أن يكون له أثر في المبدأ القديم الأزلي، هو بمثابة مبدأ لهذا الموجود.

الثانية، يظهر في الأمر المعدوم أثر هو بمثابة مبدأ لوجوده.

الثالثة، يظهر الأمر المعدوم بدون ظهور أي أثر فيه.

وتستحيل الفرضية الاولى لأن الموجود القديم الأزلي ليس محلاً للحوادث ولا يتأثر بشيء.

وتستحيل الفرضية الثانية لأن المعدوم من حيث هو معدوم غير قابل للتأثر.

وتستحيل الفرضية الثالثة لأن الشيء لا يوجد بدون علة.

وبعد أن يؤكد عين القضاة الهمداني على استحالة هذه الفرضيات الثلاث، يطرح فرضية رابعة يصفها بأنها أمر مسلم به عند أهل البصيرة، ولذلك نراه يقول:

«ولا يبقى إلّا أن يقال: العلة في وجوده هو الله. وهو موجود على حالة واحدة

---

(١) لمزيد من الاطلاع راجع للمؤلف ايضاً كتاب: اسماء وصفات الحق تعالى، تعريب عبد الرحمن العلوي.

أزلاً وأبداً، وانما لم يحصل منه وجوده قبل ذلك لفقد شرط جعل وجوده مستحقاً للوجود ومستعداً لقبول نور الوجود الأزلي»[١].

والحقيقة ان هذا الكلام يعني مشروطية الفعل الالهي. والمشروطية هي ان الفعل غير قابل للتحقق مادام الشرط ـ الذي هو أمر خارجي ـ غير متحقق. ويمكن قبول هذه المشروطية على صعيد الافعال الصادرة عن الموجودات الممكنة، غير ان هذا الأمر لا يصدق على الله تعالى، ولا ينطبق عليه صدور الفعل المشروط، لأن كل شيء في الكون عبارة عن فعله تعالى. ولا يوجد شيء خارج دائرة فعله كي يمكن عده شرطاً لفعله.

وحينما يتحدث عين القضاة الهمداني عن وجود الشرط وعدمه من اجل تحقق فعل الله تعالى في زمان خاص، وعدم تحققه في الأزل، فهذا يعني انه لم يبق على وفائه للموازين العقلية والقواعد الفلسفية، لأن الفعل الالهي طبقاً لهذه الموازين غير مرتبط إلّا بارادته وقدرته تعالى. واذا كان فعله هكذا فلا يمكن أن يُعد مشروطاً.

ويمكن القول بتعبير آخر: لو وُضع شرط لفعله تعالى، فلن يخرج هذا الشرط عن احدى حالتين: الاولى خروج هذا الشرط عن دائرة الفعل الالهي، والثانية اعتبار هذا الشرط من شؤون فعله تعالى.

في الحالة الاولى نواجه الاشكال التالي وهو أن الفعل الالهي متأثر بما هو خارجه. وهذا ما لا ينسجم مع الموازين العقلية.

في الحالة الثانية نواجه الاشكال التالي وهو ان ما هو من شؤون الفعل الالهي لا يُعد من شرائط هذا الفعل لأن شأن الشيء ليس شرطاً له. وعليه تُعد مشروطية فعل الله أمراً غير قابل للتبرير، ولا يمكن تأييدها على ضوء القواعد العقلية.

---

(١) زبدة الحقائق، ص ٤٤.

والتفت عين القضاة الى هذا الاشكال وانبرى لطرحه في الفصل الحادي والأربعين من كتاب «زبدة الحقائق» لذلك نراه يقول في هذا الفصل اذا كان الله تعالى سبباً كاملاً وعلة تامة لجميع الموجودات فلابد من الاعتراف بالأمر التالي أيضاً وهو: نظراً لتعذر تخلف المعلول عن علته التامة، يتعذر أيضاً تأخر الموجودات وحدوثها في أزمنة متوالية.

اما اذا وُجد من لا يعتبر الله تعالى علة تامة ويعتقد ان عليته لا تظهر بصورة كاملة الا عن طريق انضمام بعض الشروط، فلابد ان يقع في وادي الشرك والثنوية في المبدأ، وهذا هو الكفر الصريح.

وبعد تسجيل عين القضاة الهمداني لهذا الاشكال سعى لرفعه من خلال القول بأن وجود الشرط لا يؤثر إلّا على المشروط فقط حيث يُعده للقبول من قبل الفاعل. ولذلك فما يُدعى بالشرط لا يؤثر على عليّة العلة التامة وانما يمهد الأرضية لقيام الفعل فقط.

ويستعين الهمداني للتدليل على فكرته هذه بالمثال التالي: ان تفرق السحب في السماء، من شروط تأثير ضوء الشمس على الأرض، غير ان تفرق السحب ليس بمقدوره سوى اعداد الأرض لاستقبال ضوء الشمس والانتفاع به، ولا تأثير له على فاعلية الشمس وافاضة الضوء قط.

بتعبير آخر: انه يعتبر تفرق السحب وتشتتها امراً عدمياً. وليس بمقدور الأمر العدمي التأثير على الأمر الوجودي الذي هو عبارة عن الايجاد.

عين القضاة الهمداني يعتقد ان كلامه هذا «غاية في البيان لا يتصور وراءها غاية في التمثيل وصناعته»[١].

والحقيقة هي ان كلامه هذا الذي حاول فيه دفع الاشكال السابق، غير مقنع من جهة، ولا يمكن عده غاية في البيان من جهة اخرى. فلابد من الالتفات الى ان

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٧.

التشبيه على صعيد القضايا الفلسفية ـ لا سيما الالهيات ـ يمكن أن يؤدي الى الوقوع في المغالطة والانحراف بمستوى دعمه لفهم الانسان في اكتشاف المعنى المراد.

ان تشبيه فاعلية البارئ تعالى بافاضة ضوء الشمس وان كان بمقدوره ان يفيد البعض لبعض الاعتبارات، لكنه يؤدي الى ظهور المغالطة ويبعث على الانحراف في الفهم من حيث بعض الاعتبارات الاخرى. لأن ضوء الشمس قد يواجه بعض الموانع والعقبات في انبعاثه باتجاه الأرض التي من بينها تراكم السحب، بينما لا تواجه خلاقية البارئ تعالى اي مانع قط لأنها مظهر قدرته وقوته.

الاحاطة القيومية للبارئ تعالى وسعته الوجودية لا تدعان اي مجال للغير. ولذلك لا يمكن لأي مانع او عقبة او اي شيء آخر ان يعرقل فاعلية الله وخلاقيته. وعلى هذا الضوء ليس من الممكن التحدث عن مشروطية الفعل الالهي.

عين القضاة الهمداني ورغم المقام الرفيع الذي يشغله في عالم العرفان والتصوف، لم يكن على صلة وثيقة بعالم الفلسفة ولم يتعامل مع قضايا هذا العالم تعاملاً جاداً، ولذلك نراه يرفض بعض القضايا الفلسفية.

رفض القضايا الفلسفية لا يُعد أمراً جديداً فثمة كثير من المتصوفة وأهل الشريعة الذين يعتبرون الاشتغال بالفلسفة اتلافاً للوقت وهدراً للعمر. غير ان اسلوب حديث عين القضاة على هذا الصعيد يختلف عما أبداه المعارضون للفلسفة. فهذا العارف ليس لا يعتبر الاشتغال بالقضايا الفلسفية مضيعة للوقت فحسب، وانما انبرى لبحث بعض هذه القضايا أيضاً.

اذن باب الحوار مفتوح، وبمستطاع الذين يدافعون عن المواقف الفلسفية والموازين العقلية، الانطلاق لمناقشة عين القضاة الهمداني وفتح باب الحوار معه.

تحدث عين القضاة الهمداني في كتاب «زبدة الحقائق» باسلوب الفلاسفة، وهبّ في الفصل التاسع والثلاثين من هذا الكتاب لانكار القاعدة الفلسفية الرصينة

التالية «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد». ومضمون هذه القاعدة هو: ان الواحد الحقيقي من جميع الجهات لا يصدر عنه سوى امر واحد فقط. ولا ريب في أن صدور الشيء من شيء آخر لابد وأن يكون مستنداً الى جهة ما، وعند عدم وجود هذه الجهة في الشيء المُصدر، لا يتحقق الشيء الصادر. اذن اذا كان مصدر الوجود واحداً من جميع الجهات، فلابد من الاعتراف بأن ما يصدر عن هذا الواحد من جميع الجهات، أمر واحد لا غير.

اذن يعد الأمر الصادر، واحداً من جميع الجهات على اساس هذه القاعدة؛ وبما إنه صادر عن مبدئه، فهو يتمتع بامكان الصدور. والامكان ـ كما نعلم ـ مزيج بنوع من النقص. وعليه لو اعتقد أحد بأن البارئ تعالى علة تامة لجميع الموجودات، ينبغي عليه الاعتراف بمضمون هذه القاعدة أيضاً.

يُعد عين القضاة الهمداني معتقداً بقانون العلية ومؤمناً بأن الله تعالى علة تامة وكاملة لجميع الموجودات،لذلك حينما يرفض قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، يدلل على انه لم يحمل موقفه الفكري ازاء قانون العلية على محمل الجد.

ورغم ذلك ينبغي الاعتراف بأن عين القضاة ورغم ابتعاده عن مواقف الفلاسفة في بعض الأحيان، إلّا ان هناك بعض الموارد التي اقترب فيها منهم، كما هو الحال في الوجوب والقدم.

الذين لديهم المام بالقضايا الفلسفية يعلمون بأن عدداً كبيراً من المفكرين قد اختار اسلوب الحركة لاثبات القديم. غير ان عين القضاة لم يستسغ هذا الاسلوب معبراً عن اعتقاده ـ وعلى غرار كبار الحكماء الالهيين ـ بأنه لا يوجد اسلوب افضل من الحقيقة نفسها لاثبات قدم الوجود. وهذا ما يمكن ملاحظته في عبارته التالية:

«والحق اليقين في اثبات القديم أن يُستدل عليه بالوجود الذي هو أعم الأشياء، اذ لو لم يكن في الوجود قديم لما كان في الوجود موجود أصلاً والبتة وذلك لأن الوجود ينقسم قسمة حاصرة الى الحادث والقديم. فلو لم يكن في

الوجود قديم لم يكن أصلاً حادث اذ ليس في طبيعة الحادث أن يوجد بذاته فان الموجود بذاته يكون واجب الوجود. والواجب بذاته لا يتصور له بداية»[١].

ويبدو أن ما ذهب اليه هذا العارف الكبير متأثر بما ذهب اليه ابن سينا. فقد طرح ابن سينا هذه الفكرة في النمط الرابع من كتاب «الاشارات والتنبيهات» وتحدث عنها بالتفصيل، رغم وجود اختلاف يسير بين الاثنين لا يؤثر على الفكرة ككل.

هذا العارف الكبير تحدث في معظم آرائه بطريقة بدت فيها متصلة حدود الواجب والمحال فيما بينها، وعبّر عن اعتقاده بتعذر وجود أية واسطة او حائل بين الاثنين.

في الفصل الثامن من كتاب «زبدة الحقائق»، انبرى لتعريف الواجب والمحال والممكن وقال:

«فقد اتصلت اذن حدود الواجب والمحال ولا حائل يحول بينهما. وانما الامكان حد فاصل بينهما ولا حقيقة له أصلاً كالنقطة الوهمية التي تُفرض على خط مستقيم، وكالحد الحاجز بين الماضي والمستقبل من الزمان. وكان آخر حدود الماضي متصلاً بأول حدود المستقبل»[٢].

وهكذا نراه يعتبر الممكن امراً موهوماً وغير واقعي، ويذهب الى القول باتصال حدود الواجب والمحال. ولذلك فالواجب والممكن المستعرضان في آثار ابن سينا، طرأ عليهما بعض التغيير في آثار عين القضاة الهمداني، وبحثهما تحت عنواني «القديم» و«الحادث». ورغم ذلك لاريب في انه كان قد اطلع على آثار ابن سينا واستضاء بأفكاره في كثير من الأحيان.

عين القضاة الهمداني، أورد اسم ابن سينا في عدة مواضع من كتاب

---

(١) نفس المصدر، ص ١٢.

(٢) نفس المصدر، ص ١٨.

«التمهيدات»، واستشهد بكلماته.

وأثار هذا العارف اشكالاً على ما هو معروف بسؤال منكر ونكير وقال: كيف بمقدور ملكين ان يسألا آلاف الأشخاص في لحظة واحدة؟

ثم اورد تعريف ابن سينا للمنكر والنكير القائل «المنكر هو العمل السيئ والنكير هو العمل الصالح»، وعبر عن استحسانه لهذا الرأي، سيما وأنه يولي أهمية كبيرة للتمثيل ويعتبره الطريق الوحيد لادراك معنى عالم الآخرة[١]. لأنه يعتبر العلم بعالم التمثيل عملاً معنوياً كبيراً من جهة، ويعتبر ابن سينا ممن لديهم علم ومعرفة بعالم التمثيل والملكوت من جهة اخرى[٢].

والحقيقة هي ان استشهاد هذا العارف الكبير بكلمات ابن سينا ـ كفيلسوف اسلامي كبير ـ يعبِّر عن الأهمية التي يوليها للعقل والاستدلال. ومن هذا ندرك ان هذا العارف يستند الى العقل والاستدلال ويشيد بالحكمة بمستوى الأهمية التي يوليها للحب والعرفان.

ويشير في الفصل السادس والعشرين من كتاب «زبدة الحقائق» الى الامر التالي وهو ان العقل يدرك وجود العشق، إلّا ان احوال العشق وسائر العواطف غير قابلة للادراك إلّا بواسطة الذوق.

(١) التمهيدات، ص ٢٨٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٨٧.

٢٧

الله، والمكان، والزمان، والوجود في نظر عين القضاة

موضوع المكان ـ كموضوع الزمان ـ من المواضيع التي يتعامل معها الناس في جميع أوقاتهم، وقلما نجد أحداً لا يلتقي مع هذه الفكرة. فكل فرد يعلم بوضوح انه لا يمكن لأحد أن يعيش بدون زمان ومكان. ولذلك يعترف الجميع بضرورة وجود الزمان والمكان، وقلما نجد من يسأل عن ماهيتهما. ورغم ذلك من الممكن ان يثير البعض السؤال عن ماهية المكان او الزمان بتأثير سلسلة من الظروف.

ولابد من الاشارة الى ان الانسان سيواجه معضلة كبرى بمجرد اثارة مثل هذا السؤال. فلو قال أحد بأن العلاقة بين الانسان والزمان والمكان كالعلاقة بين السمكة والماء، لما قال جزافاً. فالسمكة بما انها تعيش دائماً في الماء فلا يبدو الماء بالنسبة لها أمراً غريباً يدفعها للتساؤل عن حقيقة هذا الماء وماهيته. والأمر لا يختلف على صعيد علاقة الانسان بالزمان والمكان.

ولكن على صعيد آخر لابد من الاعتراف بأن الانسان هو الموجود الوحيد الذي يُتاح له الانفصال عن محيطه والتساؤل عنه انطلاقاً من القوة الفكرية التي لديه.

ولهذا السبب كان موضوع الزمان والمكان، مثاراً لدى بعض المفكرين منذ القدم، وانطلق بعضهم للتساؤل عن حقيقة كل منهما وماهيته. وقيل الكثير في الاجابة على التساؤلات عن هذه الحقيقة والماهية، لكنها اجابات مختلفة جداً بحيث يبعث الاختلاف فيما بينها على الدهشة والتعجب.

الفاصل بين الوجود والعدم بمقدوره أن يكون أبعد وأعجب ما يمكن أن يفكر فيه الانسان. ونحن نعرف في تاريخ الفكر رجالاً يثيرون الشك في الزمان ويعتبرونه أمراً وهمياً واعتبارياً. كما نعرف آخرين يؤمنون بألوهية الزمان ويعتبرونه أساس كل شيء في الكون.

وما بين هذين الرأيين المتطرفين هناك الكثير من الآراء العديدة المتباينة التي لا مجال لاستعراضها. وينطبق هذا الأمر على الاجابات المقدمة على التساؤل عن ماهية المكان.

الكثير من المتكلمين المسلمين يتحدثون عن المكان كبعد موهوم. بينما يرى فريق من المفكرين الاشراقيين ان المكان بُعد مجرد، وهو لذلك يستوعب جميع أجزاء الجسم الذي يقع فيه.

اما المشاؤون فلا يعتقدون بوقوع جميع اجزاء الجسم في المكان، بل يقولون بأن سطح الجسم هو الذي يقع في المكان فقط. وهذا ما يعد من الاشكالات المثارة على هذه الفكرة المشائية. وهذا الموضوع مبحوث بالتفصيل في آثار الفلاسفة ومقدمة فيه الكثير من الأفكار. والآراء ذات الصلة بماهية المكان مكررة على مدى التاريخ الاسلامي ومتناقلة من السلف الى الخلف. وقد نظمها ملا هادي السبزواري في منظومته من أجل ان تظل حية في الأذهان[١].

والحقيقة هي ان الآراء التي استعرضها السبزواري في منظومته لا تعبر عن هوية المكان وماهيته. فهذا الموضوع بحاجة الى دقة نظر اكبر وتعمق أعظم.

---

(١) شرح منظومة السبزواري، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

المـتكلمون والفلاسفة المسلمون يواجهون مشكلة كبيرة على صعيد المكـان، لأن ظاهر بعض الآيات والأحاديث الاسلامية يدل على وجود مكان لله تعالى. وعليه فان أدنى خطأ او انحراف في فهم معنى المكان، بمقدوره ان ينعكس سلبياً على العقائد الدينية ويوجب ظهور الانحرافات فيها.

بعض المتكلمين يصرون على ظاهر الآيات والروايات، ولذلك يعترفون بمكان ما لله تعالى. بينما يرفض الآخرون هذه الفكرة لأن الله تعالى مجـرد ومـنزه عـن المكان.

الكرامية، الذين ينتمون الى أبي عبد الله محمد بن الكرام، يعتقدون بأن لله تعالى مكاناً مستندين الى الآية الكريمة القـائلة: ﴿الرحمـن عـلى العـرش اسـتوى﴾[1]. ويذهب غيرهم كبعض المعتزلة مثل ابي هذيل، والاسكافي، ومحمد الجبائي الى ان الله تعالى موجود في مكان وان تدبيره محيط بكل شيء. بينما ينبري فريق آخـر لرفض اي كلام يستلزم التشبيه ولا يجـيزون التحدث عن اي مكان او زمان لله تعالى.

فريق من المتكلمين المنتمين للمذهب المعتزلي مثل هشام الفـوطي وأتـباعه يعتقدون ان الله تعالى ليس في مكان لكنه مهيمن على المكـان، آخـذين كـلمة «استوى» الواردة في القرآن الكريم بنظر الاعتبار.

المتكلمون الاماميون يرون استحالة اثبات المكان للبارئ تـعالى ويـعتبرونه أمراً غير معقول. وقد اورد الكليني حديثاً عن الامام الرضا (ع) يقول بأنه تعالى قد أوجد المكان دون أن يكون لديه تعالى مكان[2].

الذين لديهم اطلاع بموضوع علم الكلام يعلمون جيداً ان المتكلمين وقبل أن يحاولوا فهم معنى المكان وماهيته، يحاولون تبرير عقيدتهم الدينية عـلى صـعيد

---

(١) طه، ٥.

(٢) الكليني، اصول الكافي، كتاب التوحيد، باب الكون والمكان؛ مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، ج ١، ص ٦٠٣.

العلاقة بين الله تعالى والمكان. ولذلك تميزت كلماتهم بالطابع الخطابي والجدلي في معظم الأحيان، في حين نحن نعلم انه لا يمكن حل القضايا المعقدة بواسطة الخطابة والجدل.

كذلك لم ينجح كلام الفلاسفة في هذا المضمار في ايجاد حل لهذه المشكلة، ولازالت قضية المكان وصلته بالاحاطة القيومية قضية يلفها الغموض. وقد انبرى العارف عين القضاة الهمداني ومن بين جميع المفكرين المسلمين للنظر اليها من زاوية اخرى، واتخاذ موقف جديد بهذا الشأن. ولاريب في انه قد أثار هذه القضية انطلاقاً من دافع ديني آخذاً بنظر الاعتبار خلال ذلك ظواهر الآيات والروايات.

وفضلاً عن الآيات والروايات التي ذكرها عين القضاة والتي تدل بحسب الظاهر على نوع من المكان، استمسك باجماع الأمة ايضاً وقال بأن المسلمين متفقون حتى القرن الثالث الهجري على اثبات المكان لله تعالى، رغم اختلافهم في كيفية ومعنى هذا المكان، مستنداً في رأيه هذا الى كتاب «مقالات فرق أهل القبلة» لأبي القاسم المعتزلي الذي يعد من زعماء المعتزلة والذي قال بأن جميع الخوارج والمعتزلة والمرجئة متفقون على اثبات المكان لله .

والأمر الآخر الملفت للنظر الذي يشير اليه عين القضاة الهمداني هو انه يقول بأن اجماع الامة على اثبات المكان لله تعالى كان شائعاً ومتداولاً الى درجة بحيث لم يتمكن حتى المعتزلة من رفضه وهم الذين يرفضون عادة حجية الاجماع في العقائد.

اذن فقد تمسك عين القضاة الهمداني بالكتاب والسنة والاجماع في اثبات المكان لله تعالى معتبراً دلالة كل من هذه العناصر الثلاثة، كافية لاثبات ما ذهب اليه. فهو يعتقد أن اولئك العاجزين عن ادراك معية الله لجميع ذرات الوجود، مضطرون لانكار المكان الالهي، هذا الانكار الذي يدفعهم للاقبال على التأويلات الباردة ـ التي لامعنى لها ـ لظواهر آيات القرآن والأحاديث.

ويصر عين القضاة الهمداني على القول لو ان هؤلاء كانوا على علم بحقيقة

المكان لما أقبلوا على تكلف التأويلات التي لا تحظى بأي أساس.

عين القضاة الهمداني، فضلاً عن اعتباره لادراك المعية الالهية مع ذرات الوجود كطريقة مهمة لفهم معنى المكان، يصر كذلك على موضوع القرب ويعتقد ان الذي يعرف اسم «القريب» ـ وهو من الاسماء الالهية ـ يعرف معنى وقوع الله في المكان ايضاً على ضوء الآية الكريمة التي تقول: ﴿واذا سألك عبادي عني فاني قريب﴾. فالله تعالى قريب من كل شيء، ولا يمكن فهم معنى القرب بدون فهم معنى الكلام.

القرب الحقيقي من وجهة نظر هذا العارف هو قرب الله تعالى، لأن القرب صفته، والصفة جزء لا يتجزأ من الحقيقة. والقرب الحقيقي هو القرب الذي لا يقبل البعد قط لا بالصورة ولا بالمعنى ولا بالخيال ولا بالوهم. وفهم مثل هذا القرب مع تنزه ذات البارئ تعالى عن جميع عوارض الدهر وعلائم النقص، أمر في غاية الغموض. وليس بالامكان فهم هذا السر إلّا عن طريق معرفة معنى المكان في الامور الجسمانية.

لو أدرك أحد معنى المكان والزمان على الوجه الصحيح لأتيحت له معرفة قرب الله تعالى في عين تنزهه وتقدسه ايضاً. ولاريب في ان معرفة المكان والزمان على الوجه الصحيح، سر من الأسرار، وتعد هذه المعرفة مفتاح كنز أسرار جميع الوان المعرفة[1].

يقسّم عين القضاة التوحيد الى ثلاثة أقسام: قولي، وعلمي، وعملي. ويرى ان التوحيد العلمي يرتبط بمعرفة المكان والزمان، ولذلك يقول بأنه لابد من البحث عن اساس لكثير من القضايا ذات الصلة بالتوحيد في الادراك الصحيح للمكان والزمان، ومن هذه القضايا، ان نعلم بأن الله تعالى لا يشبه أحداً، كذلك لا يشبهه أحد[2].

والأمر الآخر الذي ينبغي معرفته هو ان الله تعالى لا في باطن العالم ولا

---

(١) عين القضاة، غاية الامكان في دراية المكان، طهران، ص ٣.

(٢) نفس المصدر.

خارجه، ولا متصل بالعالم ولا منفصل عنه. كما يتحتم ان نعلم بأنه تعالى متكلم منذ الأزل والى الأبد، ولا يصمت قط. ورغم ذلك فكلامه واحد ولا يقبل التغيير والتكرار.

والموضوع الآخر الذي من الضروري الاطلاع عليه هو انه تعالى اول وآخر، وظاهر وباطن، ويعلم جميع المعلومات بعلم واحد، ويقدر جميع المقدرات بقدرة واحدة، ويسمع جميع المسموعات بسمع واحد، ويبصر جميع المبصرات ببصر واحد.

وبعد أن يذكر العارف الهمداني هذه القضايا يؤكد على ان معرفة جميع هذه القضايا وكذلك معرفة صفات الله وذاته، ومعرفة القرآن المجيد وسائر الكتب السماوية وكيفية نزولها، لا تتم بدون معرفة المكان والزمان.

يعتقد هذا العارف كذلك بأنه لا يوجد سر أعظم من سر المكان والزمان لأن الكثير من الأسرار التي اشار اليها مشايخ الطريقة وعلماء الحقيقة، تعد أسرار فعل الله تعالى، بينما تتصل معرفة المكان والزمان بالساحة المقدسة لذاته وصفاته. ولذلك أحجم مشايخ الطريقة وعلماء الحقيقة عن افشاء هذه الأسرار، ولم يتحدثوا عن المكان والزمان بالنسبة لله تعالى.

عين القضاة الهمداني تمنى لو انه لم يكن قد تحدث في هذا الموضوع بشيء ولم يزح الستار عن هذا السر، لكنه قال في اعقاب ذلك: ولكن ﴿ليقضي الله أمراً كان مفعولاً﴾[١].

ومعنى استشهاده بهذه الآية انه يريد ان يقول بأن تحدثه عن موضوع المكان والزمان كان بمقتضى القضاء والقدر الالهيين. ومن الواضح انه قد استند الى مفهومين في توضيح معنى المكان، عدهما أساس ادراك معنى المكان هما: الخلوة، والقرب. فالمكان من وجهة نظره عبارة عن الخلوة، والخلوة ليس لها نهاية.

---

(١) الأنفال، ٤٤. نقلاً عن: عين القضاة، غاية الامكان في دراية المكان، ص ٤.

اذن فهو يرى القول بأن الله تعالى غير موجود في أي من هذه الخلوات، تعطيلاً صريحاً وزندقة صرفة.

وفضلاً عن استخدامه لمعنى الخلوة في تفسير المكان، استخدم معنى القرب ايضاً معتبره قرباً من قرب. وحينما يقال بأن المكان نوع من القرب الحقيقي فالمراد بذلك انه خال من البعد تماماً. وبما انه لا بعد له، فليس له طول وعرض وعمق أيضاً. فالمكان لا يعني القرب الحقيقي للمسافة، ولا تخلو منه حتى ذرة واحدة من عالمي الغيب والشهادة.

اذن عين القضاة الهمداني يفسر المكان بالخلوة ـ وهي أمر سلبي ـ من جهة، ويرى تدخل القرب في حقيقته من جهة اخرى وهي أمر ايجابي.

لربما يتصور البعض عدم وجود انسجام بين معنى الخلوة وبين ما يمكن أن يفهم من كلمة القرب. ولكن يمكن ان نفهم من خلال تأمل اكبر في هذا المضمار وجود انسجام كامل بين هذين المعنيين، وبمقدور كل منهما ان يكمل معنى الآخر. لأننا حينما نقول بأن الخلوة لا نهاية لها، ولا يخلو اي مكان من حضوره تعالى، نؤكد على لا نهائية الله تعالى، وهذا ما يدل عليه القرب الحقيقي ايضاً.

القرب الحقيقي خال من البعد، ومنزه عن كل جهة ومسافة. و«القريب»، من صفاته تعالى. وطبقاً لهذه الصفة فهو تعالى قريب من كل شيء في الواقع ونفس الأمر. وهذا ما يمكن ان يستشف من بعض الآيات القرآنية الكريمة مثل: ﴿ونحن أقرب اليه من حبل الوريد﴾[1] ﴿ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾[2].

وهذا القرب الالهي نابع من احاطته القيومية بالموجودات. وما هو متقوم يظهر بفعل النور القيومي. كما تعد معيته تعالى للموجودات من نوع معية القيوم للمتقوم. ولهذا السبب يمكن تفسير الآية الكريمة ﴿وهو معكم اينما كنتم﴾[3] على هذا

---

(١) ق، ١٦.

(٢) الواقعة، ٨٥.

(٣) الحديد، ٤.

الأساس ايضاً. والأمر الذي لاريب فيه هو أن معية الله تعالى لأي من الموجودات ليست كمعية الجسم للجسم، ولا من نوع معية الجوهر للعرض، لأنه تعالى ليس جسماً او جوهراً او عرضاً.

ولو أردنا الاستعانة بمثال لايضاح معية الله تعالى للموجودات، نشير الى المعية القائمة بين الروح والجسد، وهذا ما تدل عليه الآية القرآنية ﴿ولله المثل الأعلى﴾[1] ايضاً. فمعية الروح لجسم الانسان هي بالشكل الذي لا يمكن أن تنطبق مع ايـة معية معروفة في عالم الاجسام، لأن الروح ليست في باطن قـالب الانسـان ولا خارجه، ولا متصلة بقالبه ولا منفصلة عنه. ويمكن القول بشكل عام ان الاتصال والانفصال، والدخول، والخروج، والتماس، والمحاذاة، من آثار الجسم وعوارضه، ولا يصدق على الروح. فالروح من عالم الأمر، وما هو من عالم الخلق لا ينطبق على ما هو من عالم الأمر. ومع ذلك من الضروري الاعتراف بأنه لا تخلو ذرة من ذرات جسم الانسان، من هيمنة الروح.

وها هنا يمكن القول بأن الروح اقرب الى اي جزء من أجزاء الجـسم، مـن الجسم نفسه. وعلى هذا الضوء ليس جزافاً لو قيل بأن العـلاقة بـين الله تـعالى وروح الانسان كالعلاقة بين روح الانسان وجسمه.

روح الانسان ومع كونها في معية كل ذرة مـن ذرات الجـسم ولديهـا قـرب قيومي معها، لا يمكن ان نقول بأنها موجودة في مكان الجسم، لأن مكان الروح ينبغي ان يكون من سـنخ الروح، ولا يـتاح قـياسه بمـقياس الجـسم والامـور الجسمانية. ومعنى هذا ان المكان ذو أقسام منتظمة طولياً.

وقد التفت عين القضاة الهمداني الى هذا الأمر ولذلك قـال في كـتابه «غـاية الامكان في دراية المكان»: اعلم الهمك الله تعالى وأرشدك ان المكان ثلاثة أقسام: القسم الأول مكان الجسمانيات، والقسم الثاني مكان الروحانيات، والقسم الثالث مكان الله تعالى وتقدس. ويتألف القسم الأول من ثلاثة أقسام أيضاً وهي: مكان

---

(١) النحل، ٦٠.

الجسمانيات الكثيفة، ومكان الجسمانيات اللطيفة، ومكان الجسمانيات الألطف. ولاشك في ملاحظة التزاحم والتعارض فيما له صله بمكان الجسمانيات الكثيفة، وما لم يخرج الجسم من مكانه لا يحل محله جسم آخر. ومن البديهي أن البعد ناشئ من هنا أيضاً ويتميز بالتأثير في هذه المرحلة.

كما يتحقق التزاحم والتعارض على صعيد الجسمانيات اللطيفة، غير أن ما يُدعى بالبعد في مكان الجسمانيات الكثيفة، يُدعى بالقرب في مكان الجسمانيات اللطيفة. ويمكن الاشارة في هذا المضمار الى صوت الرعد والبرق وغيرهما. اذ لا يخفى على البصير ان المسافة التي يقطعها الصوت خلال فترة قصيرة، ليس بمقدور الاجسام الكثيفة ان تقطعها حتى خلال أضعاف هذه الفترة الزمنية.

اذن ما يُعد بالنسبة للأجسام الكثيفة بعداً، يُعد بالنسبة للأجسام الألطف قرباً. ومن هنا يمكن ان نستنتج بأن مكان الجسمانيات الألطف بالنسبة لمكان الجسمانيات اللطيفة، كمكان الجسمانيات اللطيفة بالنسبة الى الجسمانيات الكثيفة.

ويُعد الضوء مثالاً واضحاً على الجسمانيات الألطف. ولا شك في أن المسافة التي يقطعها الضوء خلال زمان معيّن، ليس بمقدار الصوت ان يقطعها خلال نفس هذا الزمان. ومعنى هذا ان ما يُعرف بمكان الصوت، غير ما يُعرف بمكان الضوء.

وانبرى الهمداني بعد ذلك لايضاح هذه الفكرة من خلال الاستعانة بمثال آخر:

«اعلم ان حقيقة النار هي الحرارة، وماهيتها هي الاحراق. وما تعتقد بأنه نار، عبارة عن صورة النار التي خاصيتها الاضاءة. والنار ضد الماء بطبيعتها، واجتماع الضدين محال، ومن المتعذر أن يجتمع الماء والنار في مكان واحد. واذا علمت هذا فاعلم بوجود النار في الماء الحار، وهذه النار هي التي تُحرق اليد وليس الماء. وقد علمت ان الماء والنار لا يجتمعان في مكان واحد. اذن يتضح ان للنار مكاناً آخر بين الماء غير مكان الماء. فلا توجد نار في مكان الماء، ولا يوجد ماء في مكان النار، لأنه اذا جُمع الماء والنار في مكان واحد، يلزم اجتماع الضدين، وهذا محال.

طبعاً الماء والنار يحتلان مكانين متقاربين جداً بحيث لا يمكن ان يقال لأي

جزء من المار الحار بأنه ماء بلا نار، ولا يمكن ان يقال لأي جزء من النار بأنها نار بلا ماء. فالماء والنار منفصل كل منهما عن الآخر بطريقة بحيث لا يمكن عدهما متصلين كما لا يمكن عدهما منفصلين.

اذا عرفت هذا المكان اعلم بأنه لا يوجد في هذا المكان اية مزاحمة او مضايقة، والبرهان على ذلك هو انك لو أشعلت شمعه في بيت لانتشر ضوء تلك الشمعة في جميع زواياه. ولو أشعلت مائة شمعة اخرى، ينتشر ضوء تلك الشموع جميعاً في ذلك البيت ايضاً دون ان يتأثر ضوء الشمعة الاولى او يزول من ذلك المكان. واعلم كذلك ان هذا المكان يُدعى بـ «البعد» أيضاً لأن ضوء الشمس والنار لا يخترق الحجب الكثيفة، وحينما يكون البعد مفرطاً، ينقطع الضوء»[1].

وهكذا نرى كيف حاول عين القضاة الهمداني ان يسلط الضوء على التفاوت بين الاجسام الكثيفة واللطيفة والألطف، ويوضح العلاقة فيما بينها. وقد أشار خلال كلامه الى ملاحظة اذا لم نتوقف عندها لا نبلغ من خلال المثال، النتيجة المرجوة. وتتمثل هذه الملاحظة في انه اعتبر الحرارة والاحراق، حقيقة النار وماهيتها. اي ان النار التي يراها الناس ليست سوى صورة النار، بينما ليس بمقدور الصورة ان تعبّر عن الحقيقة.

وفي هذا الموضوع بالذات ينفصل عين القضاة الهمداني عن كثير من المفكرين، ويختلف موقفه الفكري عن مواقفهم. فالكثيرون يعتقدون أن الحرارة والاحراق تمثلان خاصية النار، اما ماهيتها فعبارة عن جوهر جسماني يُحرق ويُضيء.

اذن ما هو في نظر الناس جوهر النار وماهيتها، يراه عين القضاة صورة ظاهرية للنار. وما يراه الناس خاصية النار، يعتبره عين القضاة جوهرها وحقيقتها. ومن الواضح ان هذا الرأي لا ينسجم مع ما ذهب اليه سائر المفكرين على صعيد المقولات وتقسيمها الى جوهر وعرض طبقاً للمذهب الأرسطي.

---

(١) غاية الامكان في دراية المكان، ص ٢٦ ـ ٢٧.

كلام عين القضاة في «غاية الامكان» اكثر شبهاً بما طرحه احمد الغزالي على صعيد حقيقة العشق. وسبق ان استعرضنا ما ذهب اليه الغزالي بهذا الشأن ولا مبرر للتكرار. الأمر المهم على هذا الصعيد هو ان الشبه بين ما جاء في رسالة «غاية الامكان في دراية المكان» وبين ما جاء في رسالة «السوانح» لأحمد الغزالي، هو الذي دفعنا لاعتبار الرسالة الاولى من مؤلفات عين القضاة الهمداني، لأن هذا العارف ـ وكما تقدم ـ من أبرز تلامذة الغزالي ومتأثر كثيراً بأفكاره.

نعود الى الموضوع السابق لنقول بأن عين القضاة الهمداني يقسم الروحانيات الى أربعة أقسام هي:

١ ـ الروحانيات السفلى او الأدنى.

٢ ـ الروحانيات الوسطى.

٣ ـ الروحانيات العليا.

٤ ـ الأرواح.

يعتقد هذا العارف الكبير بأنه كلما كان الموجود الروحاني ألطف، كان مكانه ألطف ايضاً. ويرى بحسب الآية القرآنية ﴿وما منا إلّا له مقام معلوم﴾[1] ان لكل موجود روحاني مكانة خاصة ليس بمقدوره ان ينطلق الى مكانة أعلى منها.

ويتحدث عن الروح فيقول:

«هذه الروح في غاية اللطف، وليس باستطاعة أي مخلوق ان يبلغ درجتها في اللطف. وليس بمقدور اية ذرة بدءاً بالعرش وانتهاء بما تحت الثرى ان تكون بعيدة عنها وعن مكانها. وليست بحاجة الى الحركة لأنها ما ان تطلب المكان حتى تجده. وهي لا متصلة ولا منفصلة، لا داخلة ولا خارجة، لا متحركة ولا ساكنة. وهذه

(١) الصافات، ١٦٤.

جميعاً معلومة بالبراهين العقلية ... فالذي يلجأ الى البراهين العقلية هو ذلك الذي يفتقر الى المكاشفات القلبية والمشاهدات السرية والمعاينات الروحية، لأنه حينما تشرق شمس المعرفة تنتفي الحاجة الى ضوء مصباح العقل»[١].

في عبارات عين القضاة الهمداني العديد من الملاحظات المهمة التي من الضروري التوقف عندها. ومنها انه يعتبر روح الانسان الطف وافضل من جميع موجودات عالم الوجود. وبذلك يمكن القول بأن من المتعذر العثور على موجود في الكون خارجاً عن سيطرة روح الانسان. ومعنى هذا ان مكان الانسان ومكانته أسمى من كل شيء آخر، وليس بمقدور الكون ان يكون ذا معنى منظم ومعقول بدون النظر الى مكان الانسان ومكانته.

والملاحظة المهمة الاخرى ان الروح لا تخلو من بُعد رغم انها اسمى من اي موجود آخر في عالم الوجود. ولا ريب في ان الموجود المتناهي ليس بمقدوره الاحاطة بما هو غير متناه. وهذا هو ما يمكن أن نعتبره نوعاً من البُعد. ولا شك في ان عدم الاحاطة ناجمة عن النقص والتناهي، وفي ظل هذا النقص والتناهي يتجلى معنى البعد.

مما سبق يمكن ان نستنتج بأن مكان البارئ تعالى متنزه عن اي بعد او مسافة وامتداد لأنه غير متناه. ولذلك هبّ صاحب رسالة «غاية الامكان» لتفسير المكان الالهي قائلاً: «اعلم ان الحق تبارك وتعالى منزه ومقدس ومتعالي عن جميع هذه الأماكن التي ذكرناها، فلا يجوز حلوله في هذه الأماكن، ولا يمكن تصور مماسه معها، ولا يصح محاذاته لها».

مكانه تعالى فوق جميع الاماكن، وجميعه قرب في قرب، وليس فيه بُعد قط. فالعليون والسافلون وكل ما هو غير متناه، ليسوا سوى نقطة منه. فهذا المكان ليس لديه طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا بعد، ولا مسافة، ولا فوق، ولا تحت، ولا يمين، ولا يسار، ولا خلف، ولا أمام.

---

(١) غاية الامكان في دراية المكان، ص ٢٨.

واعلم لو ان الروح تتقوى بدوام الرياضة والمجاهدة تبعاً لسيد البشر (ص)، بامكانها ان تضع القالب الكثيف في مكان الجسمانيات اللطيفة، ومن علامة ذلك ان تقطع ما يُقطع خلال شهرين او ثلاثة أشهر في ساعة واحدة ... ولو بلغت قوة الروح الكمال، تضع القالب في مكان الروحانيات، ومن علامة ذلك انها تدخل داخل النار ولا تحترق لأنها تدخل الى مكان الروحانيات في النار، ولا يوجد في هذا المكان نار.

واذا سمعت بأن الزبانية لا تؤلمهم نار جهنم، فلهذا السبب أيضاً. واذا سمعت بأن الانبياء والأولياء (ع) يردون النار فلأن الله قال ﴿وان منكم إلّا واردها﴾[١]، لكنهم يردونها بتلك الصفة فيخرجون منها دون أن تصيبهم أهوالها ﴿ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون﴾[٢]. فهؤلاء في النار لكنهم بعيدون عنها. وهذا ما ينطبق على فكرك. ففكرك يدخل النار ويخرج منها بسلام دون أن تؤثر النار على الفكر او يؤثر الفكر على النار لأنه لا يوجد فكر في مكان النار، ولا توجد نار في مكان الفكر. والعلامة الاخرى ان هذا الوليّ يخرج من الجدار كخروجه من الباب ولا يحجبه أي حجاب. ومن علامته ايضاً ان بمقدوره ان يحجب نفسه عن كل أحد. وهذا جميعه ممكن وموجود ويوجد.

ولكن لا يمكن ولا يجوز أبداً ان يحل الله تعالى في أي مكان من هذه الأماكن او يلتحم به او يقابله، او ان يصل اليه مخلوق. وهذا هو غاية ارتفاع المكان بحيث ليس بمقدور اي مخلوق ان يشارك البارئ تعالى في المكان وغير المكان[٣].

ويتحدث عين القضاة الهمداني في نهاية هذا المبحث عن تركيب جسم الانسان وقالبه من سلسلة من العناصر الأولية واضعاً كل عنصر منها في مكان خاص

---

(١) مريم، ٧١.

(٢) الانبياء، ١٠١.

(٣) غاية الامكان في دراية المكان، ص ٣١.

متناسب معه. ثم يؤكد على الأمر التالي وهو ان وجود الانسان لا يتلخص في العناصر الأولية فقط لأن روحه من عالم آخر ومكانه من سنخ آخر ايضاً.

ويتحدث بعد ذلك عن مكان البارئ تعالى في الانسان ويقول: «للحق تعالى مكان بين روحك هو ألطف من مكان روحك. ولا يوجد ولن يوجد أي مكان فوق مكان الحق تعالى. ففي مكان الماء لا يوجد ماء ولا هواء ولا نار ولا روح ولا رب. وفي مكان الهواء لا يوجد تراب ولا ماء ولا نار ولا روح ولا رب. وفي مكان النار لا يوجد تراب ولا ماء ولا ريح ولا روح ولا رب. وفي مكان الروح لا يوجد تراب ولا ماء ولا ريح ولا نار ولا رب. وفي مكان الرب تعالى لا يوجد تراب ولا ماء ولا ريح ولا نار ولا روح. فهو مع الجميع، بدون الجميع، بعيد عن الجميع، اقرب الى الجميع من الجميع.

فيا من أنت بين القلب والروح، وخاف على القلب والروح، ويا نور الابصار والأبصار لاتراك، ويا حاصل القلب والقلب بدونك بلا حاصل، ايها القريب غير المتصل، وايها البعيد غير المنفصل ...»[1].

ما سبق ذكره على سبيل الاجمال يمكن ان يُعد نظرية خاصة أتى بها صاحب رسالة «غاية الامكان في دراية المكان» على صعيد حقيقة المكان وماهيته، وقد سعى للبرهنة عليها من خلال مختلف الأمثلة. ولا تُلاحظ هذه النظرية وبالصورة التي استعرضها عين القضاة الهمداني، في آثار اي حكيم او متكلم اسلامي آخر.

وعليه لو قلنا بأن هذه النظرية حديثة ولا سابقة لها في موضوع المكان، لما كان قولنا جزافاً. وما ينبغي ان نضيفه ضمن هذا الاطار هو ان هذه النظرية لم تستقطب اهتمام أي أحد من المفكرين ولم يُشَر اليها بشيء في الآثار التي صُنِّفت من بعده.

(١) نفس المصدر، ص ٣٢.

وهناك حديث طويل عن العوامل التي حالت دون اهتمام المفكرين المسلمين بهذه النظرية، ومهما قيل بهذا الصدد لا يمكن تجاهل الحقيقة التالية وهي ان هذه النظرية تناولت فكرة المكان بطريقة ذكية جداً، وقدّمت صورة من صور الفكر الفلسفي والتي قد تساعد على ايجاد حل لبعض المعضلات الفكرية ضمن هذا الاطار.

هذه النظرية وكما تقدم، تؤكد على مفهومي الخلوة والقرب، معتبرة المكان الالهي قرباً في قرب. ولا يخفى على أهل البصيرة بأن القرب الالهي قرب ذاتي ولذلك لا يُتاح تصور أي بُعد فيه. فالله تعالى قريب من جميع الموجودات وهو معها جميعاً، إلّا انه لا يشغل المحل الخاص بأي منها قط. كذلك ليس بمقدور اي موجود منها الوصول الى مكان الله.

اذن فكل موجود، لديه مكانه الخاص، وليس باستطاعته ان يشغل مكان موجود آخر. والمعيّة والملاقاة والمقارنة بين الموجودات، لا تعني ان يقتحم أحدها مكان الآخر ثم يمتزج او يتحد به، وانما يظل لكل منها مكانه الخاص حتى وان كان من الممكن ان تحدث حالة المعية او التلاقي او التقارن بين موجود وآخر. اي لا تحدث عملية التداخل في الأمكنة.

ولتوضيح هذه الفكرة يمكن الاستعانة بمثال الماء حينما يغلي ويحرق. فالحرارة والاحراق اللذان يؤلفان هوية النار ممتزجان مع الماء، غير ان مكان الماء يبقى منفصلاً عن مكان النار ولا يحل اي منهما محل الآخر.

ومن الآثار التي يمكن ان تترتب على هذه الفكرة هي امكانية تفسير وتبرير العلاقة القائمة بين الواحد والكثير، وبين الخالق والمخلوق. فالذين لديهم معرفة بتاريخ العرفان والتصوف يعلمون ان العرفاء يواجهون اشكالاً على صعيد الواحد والكثير، بحيث يبدو رأيهم في هذا الموضوع وكأنه لون من الوان الأحاجي او الشطحيات. فهذا الفريق يؤمن ايماناً راسخاً بوحدة الوجود من جهة، ويتحدث عن كثرة الموجودات من جهة اخرى. والسؤال الذي يثير نفسه هو: هل تُبقي

الوحدة الحقيقية الشاملة مجالاً للغير؟ وإذا لم يبق مجال للغير، فكيف يصح الحديث عن كثرة موجودات العالم؟

وثمة اجابات كثيرة على هذا النمط من التساؤل كأن يعتبر بعضهم الموجودات المختلفة أمراً وهمياً. غير ان صاحب رسالة «غاية الامكان» استطاع من خلال نظريته السابقة ان يبرر بسهولة العلاقة بين الوحدة والكثرة، والتحدث عن معية الله تعالى للموجودات وقربه منها.

فحينما يقول بأن الله تعالى مع جميع الموجودات وقريب منها في ذات الوقت الذي هو ممتاز عنها ومنفرد، لم يتحدث بكلام شطحي، لأن لكل موجود مكاناً خاصاً متناسباً معه، بينما البارئ سبحانه فوق جميع الأمكنة التي يمكن للانسان أن يعرفها.

اذن فالموجودات جميعاً منفصلة عن بعضها ومتميزة لأن لكل منها مكانه الخاص. لذلك لا يؤثر اي اتحاد بينها على تمايزاتها وتعدداتها المكانية.

هذه النظرية شبيهة لأحد الاعتبارات بنظرية الفيلسوف الغربي المعروف «لايبنتز»[١] في المونادات[٢]. فهذا الفيلسوف يعتقد ان كل موجود مؤلف من سلسلة من المونادات التي تنفتح نافذة كل منها على الاخرى. اي ان هذه المونادات وضمن ما هو قائم بينها من تنسيق مسبق تصنع بموجبه أساس الموجودات، لا ينفذ أي منها الى باطن الآخر.

عين القضاة الهمداني يعتقد ان مكان كل موجود يختلف عن مكان الموجود الآخر، اي ان لكل موجود مكانه الخاص الذي لا يشاركه فيه غيره، ويرى ان مكان الله تعالى فوق جميع الأماكن. ويعتقد «لايبنتز» هو الآخر بالتمايز بين المونادات وعدم التداخل فيما بينها، قائلاً في نفس الوقت بوجود موناد فوق جميع المونادات يدعوه بـ «موناد المونادات».

---

(١) Leibnitz.

(٢) Monades.

لا شك في ان فكرة عين القضاة حول «المكان»، تختلف عن فكرة «لايبنتز» حول «الموناد»، ولكن الذي لا شك فيه هو ان التنسيق المسبق بين المونادات في ذات الاختلاف القائم بينها، شبيه بالمعية المتحققة بين الأمكنة المختلفة للموجودات.

ولو علمنا بأن المونادات ليست مادية وتكمن في باطن كل منها امكانات وقوى الماضي والحاضر والمستقبل،يتضح لنا وجه الشبه بين هاتين النظريتين. لأن الهمداني ـ وكما أسلفنا ـ يقول بالأمكنة اللطيفة والألطف والروحانية، وهي أماكن غير مادية. صحيح ان الـ «موناد» في اصطلاح «لايبنتز» ليس مكاناً، لكنه يتحدث عنه بطريقة وكأنه يمتلك خصوصية المكان، لا سيما حينما يعتبره منفتحاً على العالم رغم انغلاقه.

ومعنى هذا الكلام هو ان الـ «موناد» يمتلك العالم في كل لحظة. اي ان المونادات تكشف عن عالم الوجود في كل لحظة. طبعاً يأخذ كل موناد وجوده من العالم، ويستوعب في الوقت ذاته هذا العالم.

قلنا بأن الدافع الذي حرك عين القضاة لطرح موضوع المكان الالهي، هو انه اراد ان يبين عدم وجود أي حالة من اللاانسجام بين الوحدة الحقيقية للبارئ تعالى رغم كثرة موجودات العالم. وكان «لايبنتز» هو الآخر مهتماً بالوحدة الالهية الحقيقية ويحاول جاهداً للانطلاق الى هذه الوحدة من بين جميع كثرات عالم الوجود.

عين القضاة الهمداني من أجل ان يكشف عن التوفيق بين وحدة الله وكثرة الموجودات، تحدث عن مكان فوق جميع الأمكنة. بينما تحدث الفيلسوف الغربي «لايبنتز» عن المونادات لتحقيق نفس هذا الغرض.

وفي كتاب «غاية الامكان» عبارات حاول فيها المؤلف ان يكشف عن هدفه من اثبات المكان لله تعالى. وتنم تلك العبارات عن ان هدفه هو البحث عن القرب الالهي لأنه يعتقد بعدم وجود اي بُعد وانفصال في هذا القرب. فما يُعد قرباً في عالم

الاجسام يمكن ان يُعد بعداً هنا لأن قرب الحق تعالى أمر واقعي وحقيقي، بينما ما يُدعى في عالم الأجسام بالقرب يُعد امراً نسبياً[١].

موضوع القرب الالهي، من المواضيع التي قلما أولى لها المتكلمون اهتماماً، في حين لا تقل أهميته عن سائر المواضيع الاخرى. لكنه حظي باهتمام الفقه الاسلامي وأدرك الفقهاء المسلمون أهميته اكثر من سائر المفكرين.

كبار الفقهاء المسلمين تتفق وجهات نظرهم على بطلان أي عمل عبادي اذا لم يقصد به صاحبه القربة لله تعالى. اي ان قصد القربة يمثل أساس صحة كل عمل عبادي. ولا يُعد اي عمل، عملاً عبادياً، إذا فقد قصد القربة.

ولم يتحدث الفقهاء عن معنى القرب وماهيته، لأن مثل هذا الموضوع لا يُعد جزءاً من موضوعات علم الفقه. ورغم ذلك يكشف طرح مسألة قصد القربة وضروريتها في صحة العمل العبادي، عن الأهمية الكبيرة التي تتمتع بها ماهية القرب.

عين القضاة الهمداني لم يتحدث في حقل اثبات المكان فقط، وانما تحدث على صعيد اثبات الزمان أيضاً. فقسم الزمان الى أقسام مختلفة: كثيف، ولطيف، وألطف. وقال بأن زمان الجسمانيات غير زمان الروحانيات، وزمان الحق تعالى غير زمان الجسمانيات والروحانيات.

يرى هذا العارف المفكر ان ما هو طويل في زمان الجسمانيات، قصير في زمان الروحانيات. وأن ما يمكن ان يتحقق في الزمان الأول خلال ألف عام، يمكن ان يتحقق في الزمان الثاني خلال طرفة عين. فماضي هذا الزمان ليس سوى الأزل، ومستقبله ليس سوى الأبد. وهذا الزمان غير محيط بالأزل والأبد لأنه يُعد امراً متناهياً. وما هو متناه لا يحيط بغير المتناهي.

---

(١) غاية الامكان في دراية المكان، ص ٣٦.

عين القضاة الهمداني يعتبر زمان الحق تعالى وراء جميع الأزمنة التي تحدث عنها. اذ لا يوجد في هذا الزمان لا ماض ولا مستقبل، والأبد فيه عبارة عن نقطة فقط. والأزل فيه عين الأبد، والأبد فيه عين الأزل.

أولية الحق تعالى ليست من تقدم الزمان، وانما تقدم الزمان من اوليته. وآخرية الحق تعالى ليست من تأخر الزمان، وانما تأخر الزمان من آخريته.

الأولية والآخرية من صفاته القديمة تعالى، ولا تناقض في صفاته. وهو تعالى آخر من حيث هو أول، وأول من حيث هو آخر. آخر في الأزل بدون آخرية، وأول في الأبد بدون اولية.

يعتقد عين القضاة أن ما أبداه في الزمان والمكان ليس سوى قطرة من بحر الأسرار التي يعجز اللسان عن ذكرها[١].

ما ينبغي التنويه اليه هو ان ما أورده عين القضاة الهمداني بشأن الزمان، يمكن مشاهدته بطريقة اخرى في آثار بعض الحكماء.

فاولئك الذين تحدثوا عن الزمان الدهري والزمان السرمدي، يعيرون اهتماماً نحو باطن الزمان، ويعلمون عن وضوح بأن الزمان اللطيف والألطف، يختلف عن الزمان المتغير المعروف الذي تقع فيه حوادث هذا العالم.

ورغم ذلك نعرف من تحدث عن حقيقة الزمان ببساطة ولم ينعم النظر في هذا الموضوع. وهؤلاء هم الذين يعتبرون الزمان مجرد مقدار الحركة لا غير. وقد رفض أبو البركات البغدادي هذه الفكرة فعرّف الزمان بأنه مقدار الوجود.

والحقيقة هي ان موضوع الزمان وعلاقته بالوجود، من القضايا الأساسية التي ينبغي دراستها والتعمق فيها. وقد بحثنا هذا الموضوع في كتاب آخر ولا نجد ضرورة لتكراره هنا[٢].

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٢.

(٢) راجع كتابنا: حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي، تعريب عبد الرحمن العلوي، اصدار دار الهادي للطباعة والنشر.

ما ينبغي التذكير به في هذا المضمار هو اننا تمسكنا بكلام عين القضاة الهمداني في اثبات المكان والزمان لله تعالى، مستندين في ذلك الى رسالة منسوبة اليه تُدعى «غاية الامكان في دراية المكان».

اكتُشفت مخطوطة هذه الرسالة ضمن مجموعة نفيسة في عام ١٣٣٨ هـ من قبل الدكتور رحيم فرمنش، وطُبعت في عام ١٣٦٠. ثم تُرجمت في عام ١٩٨٤ م الى اللغة الاوردية على يد السيد لطيف الله وطُبعت في باكستان باسم عين القضاة الهمداني.

وتحدث السيد لطيف الله الباكستاني في مقدمة هذه الرسالة بأنه قد نسبها عن يقين كامل الى عين القضاة الهمداني على ضوء التشابهات الكثيرة بينها وبين سائر آثاره الاخرى.

ويبدو ان ما ذهب اليه هذا المحقق الباكستاني أمر غير قابل للانكار، ففضلاً عن التشابه في الألفاظ والعبارات، هناك تشابه وتماثل في المحتويات والمضامين ايضاً بين هذه الرسالة وسائر آثار هذا العارف الهمداني الكبير.

ورغم ذلك لم تتبدد حتى هذا اليوم شبهة انتساب هذه الرسالة الى عين القضاة، ولربما ينسبها آخرون الى غيره. ففي عام ١٣٦٨ هـ طُبع في طهران كتاب عنوانه «مجموعة الآثار الفارسية لتاج الدين الاشنوي» قيل فيها ان رسالة «غاية الامكان في دراية المكان»، من آثار تاج الدين الأشنوي. وقد ذُكرت الكثير من القرائن والشواهد لاثبات انتسابها اليه لكنها جميعاً غير مقنعة.

لذلك ليس بالامكان الى اليوم التحدث عن مؤلف هذه الرسالة بشكل قاطع لوجود العديد من النقاط المبهمة.

وسواء كانت هذه الرسالة من تأليف عين القضاة الهمداني او تاج الدين الأشنوي او غيرهما، لا يمكن نكران الحقيقة التالية وهي انه حتى القرن السادس الهجري لم يُصنف أي أثر في موضوع المكان بهذا اللون من الجمال والدقة، والروعة في الاسلوب. وسبق ان ذكرنا بأن موضوع المكان وتحديد هويته لم يحظ

باهتمام كبير في الثقافة الاسلامية، ومر عليه المفكرون المسلمون بشكل عابر. ولذلك يمكن القول بأن ما جاء في هذه الرسالة، يتميز بالجدة والابداع، ويمكن ان يساعد على حل الكثير من الأزمات الفكرية والعقائدية.

المطلعون على هذه الرسالة او المنتفعون بها قليلون جداً. نتمنى ان يهتم بها أهل الفكر ويسلطوا الضوء عليها ويستفيدوا منها ويفيدوا بها.

٢٨
هل الحب ثمرة شجرة المعرفة
أم المعرفة ثمرة شجرة الحب؟

أهل السلوك والمقامات يقسمون مقاماتهم ومنازلهم الى شتى الأقسام. ويُعد كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني أحد الذين شرحوا هذه المنازل وسلطوا الضوء عليها وذلك خلال شرحه لكتاب «منازل السائرين» لعبد الله الانصاري، فقسمها الى عشرة أقسام، ووضع لكل قسم منها عشرة أبواب.

يعتقد الكاشاني ان المحبة تقع في الباب الأول من القسم السابع الذي يتصل بالأحوال، والمعرفة تقع في الباب الأول من القسم العاشر الذي تمت دراسته تحت عنوان النهايات.

هذا العارف الكبير يعتقد ان المحبة عبارة عن تعلق القلب بالمحبوب الوحيد، وتقع بين الهمة والأنس دائماً. ويصف الهمة بأنها نهاية شدة الطلب التي تنتهي الى بلوغ المطلوب، فيتضح في هذا البلوغ نور التجلي الذي يستلزم الأنس بالمحبوب. وعليه تُعد الهمة والأنس امراً ضرورياً في تحقق المحبة.

صاحب كتاب منازل السائرين، يتحدث بطريقة اخرى عن المعرفة ويرى ان المعرفة عبارة عن ادراك حقيقة الشيء بذاته وصفاته كما هي في الخارج. اذن حينما يدرك الانسان صورة ومثال الشيء لا يكون قد ادرك المعرفة في حقيقة الأمر، وان كان بالامكان اطلاق عنوان العالم عليه.

على ضوء ما ذهب اليه هذا العارف الكبير، يُعد اتحاد العارف والمعروف امراً معتبراً في تحقق المعرفة. ويتحقق هذا الاتحاد بطريقتين: الاولى ان يجد العارف ذات المعروف في نفسه، وبالنتيجة فانه لن يعرف شيئاً عدا ما يجده في نفسه. والثانية ان تتحقق معرفة الانسان عن طريق الفناء في الغير. أي مثلما باستطاعة المرء الاستغراق في معروفه، باستطاعته ايضاً التحدث عن ادراكه.

ما ذهب اليه عبد الرزاق الكاشاني في معنى المعرفة، هو عين ما يدعى في اصطلاح الحكماء بالعلم الحضوري، لكن هذا العارف الكبير لم يطلق كلمة العلم على هذا النوع من المعرفة، وحدّده بحدود ادراك صور الأشياء. وبهذه الطريقة ايضاً يقول بالتقابل بين العلم والمعرفة، فيعرّف العلم بأنه حجاب، ويصف المعرفة بالذوق(١).

لا نريد التحدث عن تقسيم العلم الى حضوري وحصولي، وتقسيم الحضوري الى اقسام اخرى. كما لا نود دراسة الفكرة التالية وهي ان العلم الحصولي يفتقد لأي اعتبار بدون العودة الى نوع من الحضور. ما نريد بحثه هنا يتصل بموضوع المحبة والمعرفة وكيفية ارتباط كل منهما بالاخرى.

ما يمكن ان يقال ضمن هذا الاتجاه هو انّ المحبة والمعرفة امران مختلفان. ومثلما هناك اختلاف بين المفكرين في معنى المعرفة وماهيتها، هناك اختلاف بينهم أيضاً في معنى المحبة. ويمكن الاشارة في هذا الاطار الى رأي عارف القرن الرابع الكبير عبد الكريم بن هوازن القشيري. فهو يعتقد في رسالته «القشيرية» المعروفة ان

---

(١) لمزيد من الاطلاع راجع: شرح منازل السائرين، ص ١٦٨ـ٢٤٦.

محبة الله تعالى للعبد، من نوع الارادة الخاصة بـالإنعام، ويـقول: «فمـحبة الحـق سبحانه للعبد ارادته لإنعام مخصوص عليه، كما أنّ رحمته ارادة الأنعام. فالرحمـة خاص من الارادة، والمحبة أخص من الرحمة»[١].

ما قاله ابو القاسم القشيري في معنى المحبة، غير ذلك الشيء الذي قاله عبد الله الانصاري وشارح كتابه الشيخ عبد الرزاق الكاشاني في هذا المضمار. ورغم ذلك ينبغي الاعتراف بأنّ فكرة الانصاري والكاشاني تنتهي في آخر المطاف الى عين الشيء الذي يستند اليه ابو القاسم القشيري لأن الهـمة والأنس يؤلفان أسـاس المحبة عند عبد الله الانصاري. فاذا علمنا بأنّ الهمة ليست سوى شـدة الطـلب، لأدركنا بسهولة انه يريد عين ما يبحث عنه ابو القاسم القشيري في معنى الارادة.

من الضروري التذكير بالأمر التالي وهو أنّ بعض العرفاء والمتصوفة ينتمون من حيث النمط الفكري الى المذهب الكلامي الأشعري رغـم بـلوغهم مـقامات عالية في طريق السير والسلوك، ولذلك يستندون الى الاراد ة الالهية، اكثر مـن سائر الصفات الاخرى.

لا ننوي الحديث عن سبب تأكيد المتكلمين الأشاعرة على صفة ارادة الحق تعالى اكثر من سائر الصفات الالهـية، لكـننا لا نشك في ان الأشـخاص حـينما يتمتعون بأرضية الفكر الأشعري، فانهم يولون اهمية كبيرة لتقابل الارادة والعلم، ويفخمون ضمن هذا الاطار دور الارادة كثيراً.

هؤلاء الأشخاص مستعدون للتضحية بالعلم والحكمة من اجل اثبات اصالة الارادة وأهميتها.

ولا يحتاج الى توضيح، القول بأنّ هذا النمط الفكري لديه موقف ثـابت ازاء المحبة والمعرفة، اذ يعتبرهما أمرين متقابلين، ولا يعترف بكون احـداهمـا مـنشأ للأخرى.

---

(١) الرسالة القشيرية لأبن القاسم القشيري، ط حجرية، ص ١٤٤.

جميع اولئك الذين يفكرون في اطار الجو الفكري الاشعري، لا ينسجمون مع فكرة الاستقلال العقلي، ويسعون دائماً لتحديد دائرة نشاطه وفعاليته. وسبق ان قلنا بأن المتكلمين الأشاعرة يستندون الى الارادة غالباً ويضعونها في مقابل العقل، ولكن تلك المجموعة من العرفاء التي لم تخرج عن الفضاء الفكري الأشعري، تثير موضوع المحبة، وتتحدث عن تضادها مع العقل.

صحيح أنّ المعتزلة يقفون في مقابل الأشاعرة، ويتحدثون عن تيار فكري مستقل، غير انّ هذه الجماعة بما أنها تتحدث عن الاستقلال العقلي، وترسم للعقل دائرة اوسع من دائرة الارادة والمحبة، تجد نفسها مضطرة لعدم التخندق بخندق العداء والتخاصم، ولا تتحدث عن التقابل أو التضاد بين العقل والمحبة والارادة.

المفكرون المعتزليون يعلمون جيداً بأنّ العقل والادراك، من مقدمات الارادة، وعدم تحقق الاختيار والارادة، بدون وجود العقل والادراك. كما يعلم هؤلاء ايضاً انه اذا لم يتحقق الاختيار والارادة بدون العقل، فالعقل بدوره لديه مقدمات ايضاً. والكثيرون يعتقدون ان العقل وان كان مبدأً ومقدمة لكثير من الامور، إلّا انه ليست لديه مبادئ ومقدمات، ويتولد بولادة الانسان.

عمرو بن بحر بن محبوب المعروف بالجاحظ والذي يُعد من كبار المفكرين المعتزليين، أثار هذه المسألة في آثاره وتحدث عنها بالتفصيل.

ونقل الحكاية التالية من أجل الكشف عن موقفه الفكري:

«قيل لرجل من الحكماء: متى عقلت؟ قال: ساعة وُلدت. فلما رأى انكارهم لكلامه قال: لقد بكيتُ حين خفتُ، وطلبتُ الأكل حين جعتُ، وطلبتُ الشدي حين جعتُ، وسكتُّ حين أُعطيتُ»[١].

وهكذا نرى ان الجاحظ لم يشر الى اسم ذلك الحكيم، ولم يتحدث عن العقل

---

(١) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ١، ص ٢٠٧؛ الدكتور علي بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص ٩٧.

بالقوة أو العقل بالفعل، أو سائر أنواع العقل. أي انّ هذا المفكر المعتزلي الذكي لم يستخدم الاصطلاحات الفلسفية، وانما كشف باسلوب بسيط عن رؤيته العميقة في باب العقل.

الجاحظ اذن يرى ان العقل في الانسان، ملكة تولد مع ولادة صاحبها، لكنه لا يريد بالملكة عين ما يريده منها الفلاسفة المسلمون. فالفلاسفة يضعون العقل بالملكة في المرحلة التي تلي مرحلة العقل بالقوة، بينما يجعل الجاحظ ملكة العقل متزامنة مع ولادة الانسان، ولذلك ينبغي عدها مترادفة مع ما يدعوه الفلاسفة بالعقل بالقوة.

لاريب في انّ الانسان يتمتع بالعقل بالقوة في بداية ولادته، ثم يصل هذا العقل الى مرحلة الفعلية تدريجياً في ظل ظروف مواتية.

الجاحظ ومن خلال نقله لكلام أحد الحكماء يشير الى الظروف التي يصبح العقل في ظلها وعلى أساس المقدمات الضرورية، فعالاً. ويشير هذا المتكلم المعتزلي الى نقطة مهمة وأساسية لا يمكن تجاهلها. فهو يعتقد بأنّ الحرية تمثل أحد المبادئ الاساسية لفعالية العقل وعمله، لأنه حينما لا توجد الحرية، سيكون العقل أعمى وبالتالي عاجزاً. يقول الجاحظ بهذا الشأن: «ان العقل اذا كره عمى»[1].

فالحرية بالنسبة للعقل كالضوء بالنسبة للشمس. فكما ان العين تعتمد على الضوء في رؤية الاشياء، كذلك العقل يعتمد على الحرية في الادراك.

صحيح ان الجاحظ يريد العقل العملي، غير أن العقل العملي لا ينفصل عن العقل النظري، والتفاوت بين الاثنين يتضح من خلال التفاوت بين متعلقاتهما.

كان هذا المتكلم المعتزلي يولي اهمية للحرية في القرن الثالث الهجري، وعكف عن دراسة تأثيرها على العقل والادراك. فكما ان العقل مرتبط بالحرية، كذلك العقل مرتبط بالمحبة بنفس المستوى ايضاً.

---

(١) الحيوان، ج ٤، ص ٤٥٢؛ المناحي الفلسفية، ص ٩٨.

واذا ادركنا ان الحرية عند الجاحظ من مقدمات العقل ومبادئه، فهل المحبة، من مقدمات العقل ومبادئه ايضاً، ام انها من ثمار العقل وافرازاته؟

لم يشكك أي أحد من المفكرين في اهمية العقل والحب، أو المعرفة والمحبة. ولكن السؤال الذي يثير نفسه هو: من منهما متقدم على الآخر؟

دراسة آثار اهل العرفان والتصوف تكشف عن ان بعضهم لا يشك في تقدم المحبة على المعرفة، وان كنا نعرف فئة كبيرة منهم تقدم المعرفة، وتعتبر المحبة ثمرة من ثمار شجرة المعرفة.

العارف سمنون المحب أحد الذين لا يترددون في تقديم المحبة على المعرفة، ويقف على رأس أصحاب هذه الفكرة. ويقول الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري فيه في كتاب «تذكرة الأولياء» انه يؤمن بتقدم المحبة على المعرفة ويعتبرها أساس سائر الامور[(١)].

بعض حكايات وأخبار سمنون المحب، وردت في كتاب «فوائح الجمال وفواتح الجلال» للشيخ نجم الدين كبرى. ويبدو أنّ الشيخ فريد الدين العطار وقع تحت تأثير أفكار الشيخ نجم الدين كبرى في نقله لقصص سمنون المحب.

نجم الدين ابو الجناب أحمد بن عمر بن نجم الخيوقي الخوارزمي المعروف بنجم الدين كبرى، مؤسس الطريقة الكبروية أو الذهبية في التصوف، وأعظم مشايخ التصوف في ايران خلال النصف الثاني من القرن السادس. وقد لُقِّب بالطامة الكبرى، والشيخ ولي تراش، ولذلك دُعي بنجم الدين كبرى.

وُلد في مدينة خيوة أو خيوف بخوارزم عام ٥٤٠ هـ وأخذ يسافر في شبابه طلباً للعلم. فقرأ في نيشابور على ابي المعالي الفراوي، وفي همدان على الحافظ أبي العلاء، وفي الاسكندرية على أبي طاهر السلفي. والتق بمصر بالشيخ روزبهان الوزان المصري والذي كان من أشهر مشايخ عصره، وأصبح من مريديه. وتريض

(١) راجع: تذكرة الاولياء للشيخ فريد الدين العطار، نسخة نيكلسون، ص ٥٠٤.

كثيراً. وحينما وجده كذلك أُعجب به فزوجه ابنته وأخذ يتعامل معه كتعامله مع ابنه.

سافر نجم الدين بعد ذلك الى تبريز فدرس الحكمة على أبي نصر حفدة، وسكن الخانقاه لبعض الوقت، وألف اول تآليفه هناك وهو شرح السنة والمصالح. وتعرّف خلال تلك الفترة ايضاً على العارف الشهير الشيخ بابا فرج التبريزي، وتعلّق به الى درجة بحيث انصرف عن تحصيل الحكمة الى الرياضة.

قيل ان نجم الدين حصل على الخرقة الثانية من اسماعيل القصري. وحينما عاد الى استاذه الاول روزبهان أدرك انه بلغ الكمال في اصول التصوف، ولذلك أمره بالعودة الى خوارزم وارشاد الناس.

كثيرون هم اولئك الذين اكتسبوا الكمال في محضره، ووصلوا الى مقامات عالية، مثل: مجد الدين البغدادي، وسعد الدين الحموي، وبابا كمال الجندي، والشيخ رضي الدين علي لالا، وسيف الدين الباخرزي، ونجم الدين الرازي المعروف بالداية، وعبد العزيز بن هلال، وناصر بن المنصور الفرضي، وبهاء الدين ولد ـ والد جلال الدين الرومي ـ والشيخ فريد الدين العطار النيشابوري[١].

الذين لديهم معرفة بتاريخ العرفان الاسلامي يعلمون جيداً ان كلاً من هؤلاء، كان لديه مقام شامخ وأفكار عالية انعكست في آثاره. ولربما قلما نجد بين العرفاء من بلغ مستوى الشيخ نجم الدين كبرى في التأثير على روح أتباعه وأفكارهم. فالنَفَس العرفاني عنده كان من النقاء بحيث كان يروي الأرواح الظامئة ويتعالى بالأفكار.

الشيخ فريد الدين العطار لم يقع تحت تأثير الشيخ نجم الدين كبرى في نقل قصص وأخبار سمنون المحب فقط، وانما في كثير من مواقفه الفكرية ايضاً.

الشيخ نجم الدين كبرى، فضلاً عن اشادته بمقام المحبة واطرائه على سمنون

---

(١) سعيد النفيسي: دراسة في أحوال وآثار العطار النيشابوري، ص ٤٥.

المحب، كان يؤمن بتقدم مقام المعرفة على مقام المحبة. واتخذ الشيخ فريد الدين العطار نفس هذا الموقف ايضاً ولم يشك في تقدم مقام المعرفة على المحبة.

المحبة كانت تحظى بأهمية خاصة في الطريقة الكبروية، إلّا ان مقام المعرفة كان يتميز بمقامه الخاص ايضاً ويُنظَر اليه كأساس للمحبة. وأثار الشيخ نجم الدين كبرى هذه الفكرة في كتاب «فوائح الجمال وفواتح الجلال» حينما قال بصراحة:

«والمحبة ثمرة المعرفة لأن من لا يعرف لا يحب، ومحبته لنا سابقة على محبتنا له، ومن أحبّ شيئاً أكثر ذكره»[1].

من وجهة نظر هذا العارف الكبير، علامة الشخص المحب أو العاشق هي انه لا يرى أحداً غير المحبوب، كما أن هذه الرؤية بحسب الحال وليست بحسب العلم.

ويشير الى نقطة ذات اهمية كبيرة حينما يقول:

«وبالعرفان تظهر الأسماء والنعم، وذلك يورث المحبة، والمحبة تورث الفناء، بل هو حقيقة المحبة وحاصلها»[2].

أي انه يقول بأن ظهور آيات الله تعالى سواء في عالم الغيب أو في عالم الشهادة يؤدي الى ظهور الايمان والأيقان والعرفان، لكن العرفان هو الطريق الذي تظهر به النعم الظاهرية والباطنية لله تعالى. والوقوف على نعم الله العديدة يؤدي الى ظهور المحبة التي تبعث بدورها على فناء العاشق في المعشوق، حيث ان هذا الفناء يمثل حقيقة المحبة وحاصلها.

مما يذهب اليه الشيخ نجم الدين كبرى يمكن استشفاف الفكرة التالية: لولا المعرفة، لما استطاع أحد ادراك نعم الله تعالى الظاهرية والباطنية. وحينما لا تظهر النعم والمظاهر الالهية، لا تتحقق المحبة ايضاً.

يشبّه الشيخ نجم الدين في موضع آخر المعرفة والمحبة بالجناحين اللذين لا

---

(١) نجم الدين كبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، ط ألمانيا، ١٩٥٧، ص ٣٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٦.

يمكن الطيران بدونهما. وقد يقال هنا: ان طيران الطيور يتم دائماً عن طريق الجناحين معاً، ولو لحق الأذى بأحدهما لفقد الطائر القابلية على الطيران حتى مع سلامة الآخر، ولذلك من الضروري وجود الجناحين معاً لنجاح عملية الطيران، ولذلك لا معنى للحديث عن تقدم أحد الجناحين على الآخر. اذن اذا كانت المعرفة والمحبة بمثابة الجناحين للسالك، فلماذا تُقدم المعرفة على المحبة؟

الشيخ نجم الدين كبرى تحدث في هذا الحال بطريقة بحيث لم يبق أي مجال لهذا الاشكال. صحيح انه يعتبر المحبة والمعرفة جناحي السالك، غير أن النسبة بينهما، من نوع النسبة بين اللازم والملزوم. ولاريب في ان اللازم والملزوم مرتبطان دائماً، ورغم ذلك يبقى الملزوم هو الأصل والأساس، واللازم هو الفرع والنتيجة.

ويمكن الاستعانة في هذا المجال بمثال الظل وذي الظل، اذ مع كونهما متلازمين، يبقى الظل فرعاً، وذو الظل أصلاً.

عين عبارة الشيخ بهذا الشأن كالتالي:

«وجناحا المعرفة والمحبة لا يثبتان معاً، بل جناح المعرفة يسبق جناح المحبة إلّا انها ملازمة لها كالظل للشيء يشاركه في الزيادة والنقصان»[1].

ما ذهب اليه هذا العارف الكبير بشأن العلاقة بين المحبة والمعرفة، يصدق على بعض المسائل المهمة الاخرى التي هناك جدل حولها، كالارتباط بين الجسم والروح. فلاريب في وجود ارتباط والتحام بين هذين العنصرين الأساسيين، ومع ذلك هناك اختلاف بينهما. والسؤال المهم الذي يمكن ان يطرح هو: هل الروح هي الأصل والجسم هو الفرع ام بالعكس؟

ولربما يمكن القول ان هذا التساؤل يمكن أن يُطرح بشأن الوجود والماهية، لأن الماهية ليست معدومة بالذات كما انها ليست من سنخ الوجود. هذا من جهة، ومن جهة اخرى نحن نعلم أن ما يدعى بالماهية ويؤلف الاجابة على السؤال عن

(١) نفس المصدر، ص ٤٧.

جوهر الشيء، لا ينفصل في عالم الخارج عن الوجود قط فضلاً عن تباينه عنه.

وعليه يبقى السؤال التالي قائماً: هل الوجود أصل والماهية تابعة له، ام الماهية هي الأصل والوجود منتزَع منها؟

لو ادعى أحد ان الارتباط بين اللفظ والمعنى يقع ضمن هذا الاطار ايضاً، لما كان قد قال جزافاً، لأن اللفظ والمعنى وان كانا مختلفين، إلّا ان أياً منهما لا ينفصل عن الآخر، ولذلك يطرح البعض السؤال التالي: هل اللفظ تابع للمعنى ام المعنى تابع للفظ؟

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان ثمة اختلافاً في الرأي بشأن جميع الموارد أعلاه، ويعطي كل فريق الاصالة لأحد العنصرين اللذين يدور النزاع حولهما.

من الضروري القول بأن الشيخ نجم الدين كبرى فضلاً عن وصفه للمحبة والمعرفة بأنهما جناحان يطير بهما السالك نحو الله تعالى، يتحدث عن الخوف والرجاء، وكذلك عن القبض والبسط، وأخيراً عن الأُنس والهيبة كجناحين أيضاً.

ويشير هذا العارف الكبير الى سلسلة المراتب الصعودية ويعتقد ان الأشخاص المبتدئين يطيرون في عالَم السير والسلوك بجناحي الخوف والرجاء، بينما يطير الناضجون بجناحي القبض والبسط اولاً، ثم بجناحي الأُنس والهيبة، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة المعرفة والمحبة، حيث تتقدم فيها المعرفة على المحبة.

وفي أعقاب موضوع المعرفة والمحبة، يتحدث هذا العارف الكبير عن الفناء والبقاء، والوصل والفصل، والصحو والسُّكر، ثم عن المحو والاثبات، والأمر المهم هو ان على السالك مراعاة الحد الوسط بين الطرفين في جميع هذه المراحل، وألا يميل نحو أحد الجناحين اكثر من الجناح الآخر.

فمثلما يستمر السالك في طريقه في بادئ الأمر بين الخوف والرجاء دائماً، ينبغي على العارف الكامل ان يطوي الطريق بين الأُنس والهيبة ايضاً.

يقول الشيخ نجم الدين كبرى بهذا الشأن:

«ومن كشف هذا السر، يتجلى الميزان، ويُعلَم معنى قوله الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف»[١].

ما يمكن ان نتعلمه من كلمات الشيخ نجم الدين كبرى هو: ليس من السهل سلوك طريق الحق والسير في السبيل القويم، وليس باستطاعة السالك العثور على الكنز المطلوب بدون تحمل الأذى والصعاب ومواجهة سلسلة من المشاكل.

قد يُسمع ان البعض يتوسلون بعالم العرفان والتصوف من اجل الحصول على الدعة والسكينة والابتعاد عن اية مشكلة أو معضلة. غير ان كلمات الشيخ نجم الدين كبرى تؤكد على ان تصورات مثل هؤلاء الأفراد بعيدة بعداً شاسعاً عن حقيقة طريق السلوك. فالسالك لابد له من الطيران بجناحين دائماً، فاذا كان أحدهما الرجاء، فلابد ان يكون الآخر الخوف، واذا كان احدهما الأنس فينبغي ان يكون الآخر الهيبة.

يقول الشيخ نجم الدين كبرى بهذا الشأن:

«قال ابو بكر الواسطي قدس الله روحه: تصادمت صفة الجلال وصفة الجمال، فتولد منهما الروح. فالابن اشارة الى الجزء، والأب والأم اشارة الى الكل»[٢].

هكذا نراه يقول في هذه العبارة ان روح الانسان حاصلة عن تصادم صفتي الجلال والجمال الالهيتين. والشيء الحاصل عن تصادم أمرين متقابلين، لن يخلو من نوع من التقابل. كما تنم تلك العبارة ايضاً عن أن تصادم الجلال والجمال منعكس في وجود الانسان بفعل السنخية القائمة بين الجزء والكل، وهذا ما يوفر له القابلية على الطيران.

حينما يقال بأن الانسان حاصل تصادم صفتي الجمال والجلال الالهيتين، فالمراد بذلك ان التعارضات الوجودية لا تنفذ من خارج الانسان الى باطنه، لأنه مظهر

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٣١.

جمال البارئ تعالى وجلاله، ولا يتمتع أي موجود آخر بـالجامعية في مـظهريته تعالى.

يقول الشيخ نجم الدين كبرى في موضع آخر من كتاب «فوائح الجمال وفواتح الجلال»:

«اعلم ان النفس، والشيطان، والمَلَك، ليست أشياء خارجة عنك، بل انت هُم، وكذلك السماء، والأرض، والكرسي، ليست أشياء خارجة عنك، ولا الجنة، والنار، ولا الموت، ولا الحياة، انما هي أشياء فيك، فاذا سرتَ وصفوتَ تبيّنت لك ان شاء الله»[١].

اذن الشيخ نجم الدين كبرى يعتبر الشيطان والملك، عنصرين غير خارجـين عن دائرة وجود الانسان. كما يعتقد بأن السماء، والأرض، والجنة، والنار، والموت، والحياة، عناصر تتحقق في دائرة وجود الانسان.

طبعاً لا يستطيع ادراك هذه الحقيقة إلّا اولئك الذين بلغوا مرحـلة الخـلوص والصفاء بفعل السير والسلوك.

ويذهب الشيخ نجم الدين كبرى الى ما هو أبعد من ذلك أيضاً فيقول:

«ولا تعتقد ان السماء التي تشاهد في الغيب، هذه السماء، بل في الغيب سماوات اخر ألطف، وأخضر، وأصفى، وأنضر، بلا عد ولا حصر. وكلما زدت صفاءً بدت لك سماء أصفى وأبهى الى ان تسير في صفاء الله، وذلك في نهايات السير. وصفاء الله لا نهاية له، فلا تعتقد ان الذي نلته، ليس شيء وراءه أعلى منه»[٢].

اذن فالشيخ نجم الدين كبرى يعتبر دائرة وجود الانسان واسعة جداً بحـيث تشتمل على سماوات بلا نهاية. وكلما اتسع افق رؤية الانسان انفتحت أمامه سماء أعظم من التي قبلها.

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٩.

ما ذهب اليه هذا العارف الكبير، حظي باهتمام الكثير من الشعراء والعـرفاء الذين أتوا من بعده، وعكسوا هذه الفكرة في آثارهم المنظومة والمنثورة، لاسـيما هادي السبزواري.

ثم يطرح الشيخ نجم الدين كبرى مسألة اخرى ذات اهمية كبيرة، حينما يقول: «اعلم أن للحق محاضر، وهي محاضر الصفات، وتميز المحـضر عـن المحـضر بحالتك، فانك اذا عرجت الى ذلك المحضر جرى على لسانك بلا اخـتيارك اسم ذلك المحضر وصفته الى أن تدور على المحضر وللقلب نصيب من كل صفة مـن صفات الله عز وجل ولاتزال تزداد، وأرباب القلوب متفاوتون في ذلك»[1].

حينما يصل الانسان في عروجه الروحاني الى محضر الهـي، يجـري اسم ذلك المحـضر وصفته على لسانه من دون اختيار، فينطلق لتسبيح الله تعالى وتقديسه. ولذلك يختلف تسبيح الانسان وذكره خلال السير والسلوك ولا يأخـذ صـورة واحدة قط. فقد يسبّح الله تعالى من خلال تسبيح «سبحان العلي الكبير» أو من خلال تسبيح «سبحان العلي الأعلى»، أو من خلال «ربي وقادري».

كلمة «أحد أحد»، ذكر آخر ينبري السالك من خلاله لتسبيح الله تعالى.

قلب الانسان، لديه نصيب من كل صفة من صفات البارئ تعالى، ويزداد هذا النصيب باستمرار. والناس ليسوا على درجة واحدة من حيث هذا النصيب.

اذن بما ان هذه المحاضر، هي محاضر الصفات، وبما ان للقلب نصيباً من كـل صفة الهية، لذلك يمكن القول بأن الله يتجلى على قلب الانسان، ويتم هذا التجلي عن طريق تلك الصفات الالهية.

دراسة كلمات هذا العارف الكبير تكشف عن انه لا يضع حداً جـغرافـياً أو فاصلاً آفاقياً بين عالم الدنيا وعالم الآخرة، ويعتبر الاخـتلاف بـينهما مـن نمـط الاختلاف بين الظاهر والباطن، أو الاسم والمعنى.

---

(١) نفس المصدر.

يتحدث الشيخ نجم الدين كبرى في موضع آخر من الكتاب بصراحة اكبر عن هذه الفكرة، ويشير الى طبيعة العلاقة بين الدنيا والآخرة. فمن وجهة نظره، يُعد وجود هذا العالم اسماً لعالم الآخرة، ووجود عالم الآخرة معنى لوجود هذا العالم.

وجود عالم الآخرة وبجميع المعاني التي يستوعبها، يُعد اسماً لوجود البارئ تعالى. فالله تعالى، معنى جميع المعاني، وروح جميع الأرواح، وقلب جميع القلوب.

الشيخ نجم الدين كبرى يعتبر العالم المادي المحسوس نوراً وظلمة، ويعتقد بأن النور والظلمة في عالم الحس، اسم للنور والظلمة في عالم الغيب. كما أن نور وظلمة عالم الغيب، هما معنى للنور والظلمة في هذا العالم.

لابد من الانتباه أيضاً الى ان مسألة النور والظلمة، فضلاً عن الاشارة اليها في القرآن الكريم، والتعبير فيه عن الله تعالى بأنه نور السماوات والأرض، لديها جذور في ثقافة ايران القديمة، وتؤلف الأساس لدين هذا البلد القديم. وقد بُحثت هذه المسألة في آثار البعض كالشيخ شهاب الدين السهروردي[١].

اذن يعتبر الشيخ نجم الدين كبرى، عالم الحس اسماً لنور عالم الغيب، ونور عالم الغيب اسماً لنور الأنوار، وكلمة النور اسماً للأسماء.

على العكس مما يتصور أهل الظاهر، فالاسم لا يتحدد بعالم الألفاظ والكلمات فقط، وانما هو مرتبة من الوجود تحكي عن وجودٍ أعلى وأسمى. ولهذا تُعد صفات الله تعالى اسماء في الواقع ونفس الأمر باعتبارها أمارات ذاته.

ولا تثار مسألة الألفاظ والعبارات في تعليم الأسماء لآدم (ع)، لأن ما علمه الله تعالى لآدم في بادئ الامر كأسماء، كان شيئاً أسمى من مجرد الألفاظ والعبارات.

عين عبارات الشيخ نجم الدين كبرى، كالتالي:

«ألا أن النور والظلمة في عالم الشهادة، إسما النور والظلمة في عالم الغيب،

---

(١) لمزيد من الاطلاع بهذا الشأن، راجع كتاب: اشعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تأليف غلام حسين الديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي.

والنور والظلمة في عالم الغيب معنيان لهذين الاسمين في عالم الشهادة، وهو معنى المعاني، وروح الأرواح، وقلب القلوب. والدنيا كذلك اسم الآخرة، والآخرة معنى الدنيا، والآخرة بمعانيها اسم الحق سبحانه»[١].

مما لاريب فيه ان الاسم يختلف عن اسم الاسم، رغم ان اسم الاسم يُعد جزءاً من أسماء الله تعالى. ولهذا السبب يولي الشيخ نجم الدين كبرى اهمية كبيرة جداً للألفاظ والكلمات التي تجري على اللسان كذكر، ويطلق عليها عنوان السلطان العظيم: «اعلم أن للذكر وان كان بمجرد اللسان سلطاناً عظيماً»[٢].

حينما يكون لذكر الله تعالى سلطان عظيم، فلابد ان يكون اسمه عظيماً وأعظم.

هناك اختلاف بشأن اسم الله الأعظم، فالبعض يرى ان الاسم الأعظم يختلف عن سائر الأسماء، ولابد من البحث عنه دائماً. بينما يرى آخرون ان جميع أسماء الله تعالى أسماء عظمى، وليس لديه اسم غير أعظم.

يُعد بايزيد البسطامي ممن يذهبون الى الرأي الثاني. فقد ورد في كتاب «فوائح الجمال» ان احداً سأله: ما هو اسم الله الأعظم؟ فأجابه: قل لي اولاً ما هو اسم الله الأصغر حتى اخبرك باسمه الأعظم[٣]!

قد يقول قائل: هناك من كان يرى وجود تفاوت وتباين بين اسم الله الأعظم وسائر أسمائه الاخرى، وكانوا يطلبون اسم الله الاعظم، فكيف يمكن تفسير ذلك؟

الشيخ نجم الدين كبرى، أثار مسألة في كتاب «فوائح الجمال وفواتح الجلال»، يمكن من خلال إنعام النظر فيها، التوصل الى اجابة على السؤال السابق، وهذه المسألة هي:

«وكما ان الولي يؤتى باسم الله الأعظم، كذلك يعرف اسمه وكنيته في الغيب

---

(١) فوائح الجمال، ص ٩١.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٥.

(٣) نفس المصدر، ص ٨٤.

وأسامي الروحانيين من الجن والملائكة»[١].

من هذه العبارة نفهم ان اسم الله الأعظم يُعطى لكل وليّ من اولياء الله تعالى، وباستطاعتهم دعوته بهذا الاسم. ومعنى هذا ان أيّ اسم يدعو به الولي الله تعالى، فسيكون ذلك الاسم اسماً أعظم. كما ان اسم الولي، من أسماء الله. وبما ان بايزيد البسطامي ولي من اولياء الله، لذلك نراه يعتبر كل اسم من الأسماء الالهية، اسماً اعظم.

سبق أن ذكرنا بأن الشيخ نجم الدين كبرى يعتبر العالم محضراً الهياً، وأن لله تعالى محاضر كثيرة هي محاضر صفاته. ويرى ان الاختلاف بين محضر وآخر يعتمد على حال الانسان ومقامه، لأن الانسان حينما يبلغ في سيره الصعودي أي محضر، يجري اسم ذلك المحضر على لسانه تلقائياً. ومعنى هذا الكلام هو ان لغة السالك ترجمة لذلك المحضر الذي هو فيه. ومن هنا يمكن ان نستنتج ان أعظمية الاسم على صلة بمقام السالك ودرجته العرفانية. أي ان الاسم الأعظم يجري على لسان اولئك الذين بلغوا المقام الرفيع والمحضر الأعظم.

الشيخ نجم الدين كبرى، انطلق من خلال ذوقه الظريف وفكره اللطيف للبحث عن الاسم الأعظم في عالم الألفاظ والأصوات، مستنداً خلال ذلك الى حرف الهاء.

لاريب في ان جميع الحيوانات الحية تتنفس بشكل مستمر فيظهر تنفسها في حرف واحد هو حرف الهاء. وحينما يضاف حرف الواو الى حرف الهاء، تظهر كلمة «هو». فيرى هذا العارف الكبير ان حرف الهاء يشير الى اسم الحق تبارك وتعالى، وحرف الواو هو اسم الروح ويُعَد من خدَمة حضرة الهوية.

يرى الشيخ نجم الدين كبرى ان القلب هو منشأ حرف الهاء الذي يُعد مظهر التنفس في حالة الصعود، كما ان العرش هو منشأ حرف الهاء في حالة النزول.

---

(١) نفس المصدر، ص ٨٥.

ينقل هذا العارف عن أحد كبار المشايخ ـ ولعله سهل بن عبد الله التستري حسب ظنه ـ انه قال لمريديه: كلما واجهتم مصيبة أو مشكلة فاستخدموا كلمة «آه» بدلاً من كلمة «آخ»، لان كلمة «آخ» اسم الشيطان، بينما كلمة «آه» اسم الله تعالى.

كما يرجّح حتى كلمة «وه» على كلمة «آخ» ويعتبرها مقلوب كلمة «هو».

الشيخ نجم الدين كبرى يعتبر حرف الهاء في كلمة «الله» أصلاً، وهو ذات الحرف الذي يظهر خلال عمليتي الشهيق والزفير. ويرى كذلك ان كلمة «هو» وكلمة «وه» ـ التي هي مقلوب كلمة هو ـ وحتى كلمة «آه»، اشارة الى اسم الحق تبارك وتعالى.

يشير كذلك الى فكرة تستقطب الاهتمام وتُعد من خصوصيات اللسان، وذلك حينما يقول:

«فإنّ اللسان لا يفي بذكر حرف واحد، فان اللسان من الأزواج، أما القلب فقد وفى لأنه واحد في جوف كل أحد»[1].

لابد من الالتفات الى ان اللسان مظهر البيان والفكر، لذلك حينما يقول كبرى بأن اللسان من الأزواج يشير الى ان ما يأتي في البيان والتعبير، ليس بسيطاً صرفاً ولا واحداً محضاً، وانما يتسم بنوع من التركيب والثنوية.

هذا العارف الكبير يعتبر القلب واحداً في جميع الناس، ويشبهه بدائرة نقطتها الحق تعالى. ولاريب في ان النقطة بسيطة وواحدة من جميع الجهات، ولا يمكن ان يقال لها ببعد. وعليه فدائرة القلب التي تقوم على نقطة الحق المركزية، واسطة تعمل على ربط الزوج والفرد أو الواحد والكثير. وتُعد وساطة القلب بين الواحد والكثير والزوج والفرد، سرّاً من الأسرار التي أشارت اليها الآية الكريمة التالية:

﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكّرون، ففِروا الى الله اني لكم منه نذير

---

(١) نفس المصدر، ص ٦٥.

مبين﴾[١].

فهذه الآية تدعو الى الانطلاق من عالم الكثرة الى عالم الوحدة، ومن الزوجية الى الفردية.

اولئك الذين لديهم معرفة بالقضايا الفكرية والفلسفية يعلمون جيداً ان علاقة الزوج بالفرد وكيفية ظهور الكثير من الواحد، من أهم القضايا التي شغلت الفكر البشري على مرّ التاريخ.

القضية الاخرى المهمة التي وردت في كلمات الشيخ نجم الدين كبرى وترتبط بمضمون ومعنى الآيتين السابقتين، قضية زوجية اللغة. فكما قلنا ان اللغة مظهر البيان والفكر. ولا يمكن اقتطاع أحدهما عن الآخر. غير أن هذه القضية، معقدة جداً، ولا يفكر الناس جميعاً فيها بشكل واحد.

ونحن لا نريد ان نخوض في الاجابة على السؤال التالي: هل يتحقق التفكير بدون اللغة؟ ولكن نقول فقط ان اللغة هي الجانب الخارجي للتفكير في أسمى وأعمّ مستويات ظهوره الرمزية. ولربما يمكن القول ايضاً بأن اللغة ليست سوى رداء للتفكير.

الأمر المسلَّم به هو ان اللغة، ليست امراً طبيعياً وغريزياً كالمشي، وتناول الطعام. صحيح ان الانسان قد خُلق بحيث يمكنه ان يتحدث ويتكلم، غير أن هذه الخصوصية منبعثة من الحقيقة التالية وهي انه لم يُخلق بمفرده، وانما وُلد وتربى في أحضان المجتمع، ومن عادة المجتمع أن يدفع الأفراد نحو سننه وآدابه وتقاليده[٢].

طبقاً لهذه النظرية التي يأخذ بها كثير من مفكري الغرب، اللغة نتاج المجتمع والغريزة أو الثقافة والطبيعة. وزوجيتها تعني كذلك ان علينا ألا نسعى للبحث عن ظهورها في الطبيعة. ولكن حقيقة الأمر هي أن ماهية اللغة أعقد من ان تُفسر بمثل

---

(١) الذاريات، ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) لمزيد من الاطلاع، راجع: اللغة، مقدمة على دراسة التحدث، تأليف ادوارد سابير، ترجمة د. علي محمد حق شناس.

هذه العوامل. فاولئك الذين يبحثون عن منشأ ظهور اللغة في المجتمع والثقافة فقط، لا يلتفتون الى الأمر التالي وهو انه لولا اللغة لما كان المجتمع والثقافة أيضاً. فكما يرتبط ظهور اللغة بوجود المجتمع والثقافة، كذلك يرتبط وجود المجتمع أو الثقافة بوجود اللغة ايضاً.

حينما يتحدث الشيخ نجم الدين كبرى عن زوجية اللغة لا يقصد أن اللغة تنشأ من منشأين هما الطبيعة، والمجتمع، وانما يشير الى ان اللسان لا يستطيع ان يتلفظ حرف الهاء مثلاً لوحده، لأن هذا الحرف حينما يجري على اللسان يظهر في صورة «ها» أو «هو». ولاريب في ان كل كلمة من هاتين الكلمتين تتألف من حرفين، وتأخذ الحالة الزوجية. وعليه ان ما يجري على اللسان، يأخذ الحالة الزوجية، وهي حالة كامنة في اللغة.

من الضروري التنويه الى ان زوجية اللغة لا تتحدد بالحرف أو الصوت الذي تظهر فيه، وانما كل معنى يمكن التعبير عنه، لديه نوع من الزوجية. فالعلم لا يتحقق بدون معلوم. أي ان العلم يشير الى معلومه دائماً، وحينما لا يوجد المعلوم، لا يوجد العلم أيضاً.

العلم بدون معلوم، لا معنى له بنفس مستوى المعلوم بدون علم. ولذلك يمكن القول ان العلم مصحوب بنوع من الكثرة أو الزوجية، والحد الأدنى لهذه الكثرة هو الثنوية القائمة بين العلم والمعلوم.

قد يقال: الأدلة والشواهد لاثبات الاتحاد بين العقل والعاقل والمعقول، تصدق على العلم والعالم والمعلوم. واذا ثبت ذلك فكيف يمكن الاعتقاد بالثنوية بين العلم والمعلوم؟

ينبغي ان يقال في الرد على هذا الاشكال: صحيح ان العلم متحد مع معلومه بالذات، غير أن الاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات اتحاد وجودي، والاتحاد في الوجود لا يتنافى مع اعتبار العلم مع معلومه، شيئين في عالم الاعتبار. فقد يتحد اثنان من جهة الوجود، ولا يكون أحدهما عين الآخر من جهة الماهية والمفهوم.

اذن فالعلم من حيث هو علم يختلف عن معلومه من حيث هو معلوم. وهذا عين الشيء الذي يمكن ان يُعد نوعاً من الكثرة والثنوية في العلم.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن القول بأن الزوجية أو الثنوية بين العلم والمعلوم، لا تخرج عن دائرة زوجية اللغة.

اذن حينما يتحدث الشيخ نجم الدين كبرى عن زوجية اللغة، يشير الى زوجية ماهية العلم والفكر ايضاً. واذا ما علمنا بأن الكل لا يتحقق بدون الجزء، والكثير لا يتحقق بدون الواحد، فلابد ان يثار السؤال التالي: كيف تتحقق الزوجية في اللغة، والثنوية أو الكثرة في عالم العلم والفكر؟

الشيخ نجم الدين كبرى كان مدركاً لهذا التساؤل، ولذلك طرح القلب كواسطة بين الأزواج والآحاد. فهو يرى ان القلب عبارة عن دائرة يمثل الحق تعالى نقطتها المركزية، ولذلك يعد قلب المؤمن عرش الرحمن. وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1].

يعتقد الشيخ نجم الدين كبرى ان استواء الله تعالى على العرش يفسّر بحسب استواء الله تعالى على القلب. ويرى ان استواء الله على العرش استواء جلالي، بينما استواؤه على القلب استواء جمالي. ويعتقد بأن كلمة الرحمن تشير الى الاستواء الجلالي، وكلمة الرحيم تشير الى الاستواء الجمالي:

«واستواء الحق على العرش حسب استوائه في القلوب، إلّا أن استواءه على العرش جلالي واستواءه في القلوب جمالي، وهو معنى الرحمن الرحيم. فالرحمن هو المستوي على العرش، والرحيم هو المتجلي في القلب»[2].

سبق ان ذكرنا بأن النقطة المركزية لدائرة القلب من وجهة نظر الشيخ كبرى هو الله تعالى، وأن القلب واسطة بين الأزواج والآحاد، أو الواحد والكثير. واذا ما

---

(١) طه، ٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٢.

علمنا بأن الزوج لا يتحقق بدون الفرد والكثير لا يتحقق بدون الواحد في عالم الوجود، فلابد من الاعتراف انه يتعذر الحديث عن العلم والفكر بدون الاهتمام بالنقطة المركزية للقلب. ويعبّر بعض الشعراء العارفين عن هذه النقطة المركزية بسر السويداء. فكل شيء، ناشئ من سر السويداء. ولابد من البحث عن منشأ العلوم والأفكار في سر سويداء الانسان أيضاً. ويعبّر الشيخ نجم الدين كبرى عن سر سويداء الانسان باللطيفة الرحمانية ويعتقد ان سبب تسميتها بالقلب يعود لكثرة ما يحدث فيها من تقلب. ويشبّه القلب في تقلباته بالماء الذي يتقلب دائماً فيظهر بلون وشكل الاناء الذي يوضع فيه.

لو استطعنا ان نشبه القلب ببحر مائج صاخب، لاستطعنا ان نقول بأن العلوم والمعارف في الانسان كالأمواج المتلاطمة الهادرة التي تظهر على سطح البحر. ولاريب في ان تلك الامواج والتعرجات التي تظهر على سطح البحر، لا يمكن ان تكون منفصلة عن أعماق البحر وما يجري في قاعه.

اذن علوم الانسان ومعارفه، ترتبط بالنقطة المركزية للقلب، وهي تظهر ـ في الحقيقة ـ من أعماق سر السويداء.

على ضوء ما قلناه، يمكن القول بأن قلب الانسان من منظار كبار العرفاء، مصدر لظهور العلوم والمعارف. كما ينسب القرآن الكريم الفهم والادراك الى القلب.

لابد من الالتفات الى ما يلي ايضاً وهو ان مصدرية القلب للعلوم والمعارف، لا تعني ان المحبة متقدمة على المعرفة ايضاً، لأن المحبة ـ وكما ذكرنا من قبل ـ من نتائج وافرازات المعرفة. وبدون المعرفة، لا معنى للحديث عن المحبة.

يتحدث الشيخ نجم الدين كبرى بعبارات مختلفة في هذا المضمار ويؤكد على تقدم المعرفة على المحبة، كقوله:

«فانه ـ أي الانسان ـ بقدر العرفان يشتاق. وفي العرفان درجات ثلاث:

عرفان العامة، وعرفان الخاصة، وعرفان خاصة الخاصة»[١].

الدرجة الاولى من العرفان، أي عرفان العامة، تتحقق من خلال الاستدلال بالآيات الظاهرية للبارئ تعالى. والدرجة الثانية، أي عرفان الخاصة، تتحقق من خلال الاستدلال بالآيات الظاهرية والباطنية. وهذه الدرجة من المعرفة يمكن ان تدعى بالايمان والايقان. والدرجة الثالثة، أي عرفان خاصة الخاصة، وتتحقق عن طريق الاستدلال من الحق الى الخلق، فيشاهد عرفاء هذه الدرجة جميع الامور في ظلال نور الحق تعالى.

اولئك الذين بلغوا هذه المرحلة من المعرفة يرون الله تعالى ظاهراً، والعالم خفياً ومجهولاً. ولاريب في ان الخفي ينبغي ان يُعرَف في ظل الظاهر. ولذلك يسعى كبار رجال العرفان لمعرفة العالم بواسطة الله، والخلق بواسطة الحق.

لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو ان أهل المعرفة لا يختلفون عن عامة الناس من حيث نوع الرؤية وطبيعة المعرفة فحسب، وانما من حيث اسلوب الكلام والسلوك، بل ويختلفون عنهم حتى في ممارسة الأعمال والعبادات.

يشير الشيخ نجم الدين كبرى في كتاب «فوائح الجمال وفواتح الجلال» الى هذا الموضوع ايضاً، متحدثاً عن سقوط التكليف عن هذه الفئة:

«هل يسقط التكليف عن عبادة الخواص؟ نعم بمعنى أن التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة فيعبدون الله تعالى بلا مشقة وكلفة بل يتلذذون بها ويطربون فان الصلاة مناجاة»[٢].

الشيخ نجم الدين كبرى يجيز في هذه العبادة سقوط التكليف بشكل واضح، لكنه اضاف فوراً بأن التكليف مأخوذ من الكلفة بينما العبادة لا توجب المشقة للعارف.

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٨.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧.

ورغم براعة الشيخ نجم الدين كبرى في علوم زمانه، ومهارته في فن المناظرة، إلّا انه كتب آثاره بشكل موجز ومختصر، وتقوم في معظمها على أساس تجاربه الشخصية وتلقياته العرفانية، لهذا تتسم كلماته بالمتانة والاصالة، ولذلك ليس من السهل ادراكها وفهمها بشكل دقيق.

هذا العارف الكبير يولي للنور أهمية كبيرة، وجرّب انواع الألوان من خلال الاستناد الى موضوع النور. والقرآن الكريم أعطى للنور أهمية ايضاً، وتحدث عن الله تعالى كنور للسماوات والأرض. والنور أصل أساسي في الديانة الايرانية القديمة، ويقف في مجابهة الظلام.

في ذلك العصر الذي هبّ فيه نجم الدين كبرى لتربية السالكين في طريق السير والسلوك، وجرّب النور واللون في باطنه، انطلق الشيخ شهاب الدين السهروردي في موضع آخر من العالم الاسلامي لطرح أفكاره الاشراقية والتأكيد على اصالة النور.

لم يتحدث أحد عن حدوث لقاء بين هذا الفيلسوف الاشراقي والشيخ نجم الدين كبرى، ولكن لا يمكن الشك في الحقيقة التالية وهي وجود نوع من القرابة والسنخية بين أفكار هذا الحكيم الاشراقي وهذا العارف الالهي في موضوع النور.

شهاب الدين السهروردي يعتبر الوجود أمراً اعتبارياً والنور أصل جميع الامور وأساسها. والشيخ نجم الدين كبرى يرفض وحدة الوجود ويعتقد بوجود بئر عميقة في كل مرحلة من مراحل الوجود، ليس من السهل اجتيازها: «اعلم أن الوجود ليس شيئاً واحداً، فما من وجود إلّا وفوقه وجود آخر... وفي كل وجود في الطريق بئر»[١].

كلمات الشيخ نجم الدين كبرى حظيت باهتمام اتباعه ومريديه ورتبوا عليها الكثير من الآثار، وكان الشيخ علاء الدولة السمناني اشد خلفائه اهتماماً بها وأخذ

---

(١) نفس المصدر، ص ٨.

يثير التساؤلات في باب الوجود ووحدة حقيقته. ولاريب في ان سائر الذين اتوا من بعده، لديهم كلمات مهمة في هذا الاطار أيضاً، واعتبروا هذه المسألة من أهم المسائل في الطريقة الكبروية. ولكن وكما قلنا فان معظم هذه الكلمات، ذات صلة بالتجربة الشخصية، ولا يمكن طرحها في اطار نظام فكري وفلسفي منسجم. ولذلك ينبغي القول بأن ما ورد في هذه الطريقة، غير ذلك الشيء الذي ورد في أفكار شهاب الدين السهروردي كنظام فلسفي.

ما يبعث على الأسف هو ان أفكار السهروردي وان كانت واردة في قالب نظام فلسفي، إلّا ان الاهتمام بها كان قليلاً. فالشيخ شهاب الدين السهروردي، والامام فخر الدين الرازي، كانا من بين الأشخاص الذين قدموا الى مدينة «مراغة» في ايام الشباب، وتتلمذا على الجيلي.

هذان المفكران اللذان درسا في مدرسة مراغة، لا يتشابهان من حيث الاسلوب الفكري. فالسهروردي يقول باصالة النور ويعتبره أساس جميع الامور، بينما لا يعرف فخر الدين الرازي الأفكار الاشراقية، ويوجه الانتقاد للمباني الفلسفية لابن سينا الواردة في كتاب «الاشارات والتنبيهات».

هذا المتكلم الأشعري الفطن، في ذات الوقت الذي ينتقد الأفكار الفلسفية، يتميز بنوع من الحالات الباطنية، وينزع نحو القضايا العرفانية. وتُلاحظ في حياة هذا المتكلم البارز مؤشرات تبرهن على ميله نحو اهل العرفان، ومن تلك المؤشرات، انه عقد العزم على الالتقاء بالشيخ نجم الدين كبرى، ونجح في الالتقاء به، ودارت بين الاثنين تساؤلات واجابات منها ان الشيخ نجم الدين كبرى سأل الامام الفخر الرازي: كيف عرفت الله؟ فأجابه: بمائة دليل وبرهان. فقال الشيخ: البرهان يقام من اجل ازالة الشك ولكن الله تعالى يبعث في قلب الخلّص من عباده نوراً لا يسمح للشك بالنفوذ الى قلوبهم. ويسأل الامام الفخر الرازي الشيخ نجم الدين كبرى قائلاً: وأنت كيف عرفت الله؟ فأجاب الشيخ قائلاً: بالواردات

القدسية والمشاهدات الأنسية[1].

الذين لديهم معرفة بآثار أبي حامد محمد الغزالي يعلمون جيداً انه قد شعّ في قلبه نور بعد ان أمضى سنوات من عمره في حيرة واضطراب، فبلغ بواسطة ذلك النور حالة اليقين. ولهذا السبب يولي هذا المفكر الأشعري الكبير النور أهمية كبيرة لاسيما في كتابه المعروف «مشكاة الأنوار».

اذن اثّرت كلمات الشيخ نجم الدين كبرى وحتى نظراته، على روح فخر الدين الرازي وجعلته يستغرق في لجة التفكير. ما ينبغي الاهتمام به هو ان الشيخ نجم الدين كبرى يعتبر تشعشع النور في قلب الانسان، الأساس لمعرفة الله تعالى.

الله تعالى عبّر عن نفسه في القرآن الكريم بالنور، اذن بما ان الله تعالى نور، فلابد من القول بأن انبثاق النور في قلب الانسان، هو عين ما يدعى بتجلي الحق تعالى للقلوب. واذا كان التجلي غير منفصل عن المتجلي، فينبغي الاعتراف ان النور ذو درجات ومراتب مختلفة، وهذا هو عين ما يدعى بالتشكيك في مراتب النور في النظام الفلسفي للشيخ شهاب الدين السهروردي.

ورغم ان هذا الفيلسوف الاشراقي لم يلتق بالشيخ نجم الدين كبرى، ليس باستطاعة احد ان ينكر حالة التقارب والانسجام بين الاثنين. ولو كان شهاب الدين السهروردي قد التقى كزميله فخر الدين الرازي بالشيخ نجم الدين كبرى، لكان كلامهما بطريقة اخرى، ولأصبح بامكاننا الحصول على معلومات اكبر على المسائل ذات الصلة بالنور.

قد يُقال ان امتلاك معلومات حول النور، امر غير مهم كثيراً، ولا يحل مشكلة في حياة الانسان. وتظهر أهمية النور حينما يشاهده السالك خلال مراحل سلوكه ويرى كل شيء في ظل نور الله.

---

(١) روضات الجنان، ج ٢، ص ٣٢٥؛ ينبوع الأسرار، ص ٤٢، نقلاً عن كتاب نجم الدين كبرى تأليف كاظم المحمدي، ص ٢٦٦.

ولاريب في ان مشاهدة النور والانتفاع به في طريق بلوغ الهدف، أمر يختلف عن مجرد العلم به، رغم ان مشاهدة النور ورؤية الأشياء في ظله، من سنخ العلم ايضاً. وعليه يُعدّ أي عمل في طريق السلوك، مقدمة للوصول الى العلم والمعرفة.

النتيجة التي يمكن الخروج بها مما سبق هي ان معرفة البارئ تعالى، اصل وأساس لجميع الامور، اما سائر الأشياء فما هي إلّا ثمار لتلك المعرفة. ويأخذ الشيخ نجم الدين كبرى بهذا الأصل، ويعتبر حتى المحبة، ثمرة من ثمار المعرفة ايضاً.

٢٩
التفاوت بين العلم والمعرفة
عند بابا طاهر عريان

فكما ان لفظة العلم غير لفظة المعرفة، كذلك يختلف معنى العلم عن معنى المعرفة. وهناك كلام طويل حول معنى العلم وماهيته. فبعضهم يعتبره من مقولة «الكيف النفساني»، والبعض الآخر يعتبره من سنخ الوجود ولديه مراتب تشكيكية كما هو الحال في الوجود. وفي هذه السلسلة من المراتب يُعد علم واجب الوجود واجباً، وعلم الموجودات الممكنة ممكناً.

ويصدق هذا الكلام على سائر الصفات الحقة الحقيقية للبارئ تعالى، لأن هذه الصفات تُعد من شؤون الحق، وتتساوق مع الوجود. والذين يعترفون بمساوقة العلم مع الوجود، يعترفون بالأمر التالي أيضاً: بما اننا لا نستطيع تعريف حقيقة الوجود، فلن نستطيع تعريف حقيقة العلم أيضاً. فادراك حقيقة الوجود لا يتحقق إلّا عن طريقُ الحضور والمشاهدة.

حقيقة العلم كذلك عين الحضور والمشاهدة، ولا يمكن التحدث عن العلم قط

بدون تحقق نوع من الحضور.

لابد من التنبه الى الأمر التالي وهو ان جميع الامور تتضح لنا في ظل العلم، لذلك لا يوجد شيء أوضح من العلم كي يتضح العلم في ظله. ومع ذلك لو اردنا توضيح معنى العلم في قالب المفاهيم والعبارات فمن الأفضل ان نقول بأن العلم ذلك الشيء الذي يطلق على مطلق الادراك الانساني، سواء كان هذا الادراك جزئياً أو كلياً، تصديقاً ام تصوراً، ظاهرياً ام باطنياً.

طبعاً لابد من أخذ الملاحظة الأساسية التالية بنظر الاعتبار وهي ان ثمة نوعاً من الشعور بالشعور والعلم بالعلم كامن في الادراك الانساني. أي مثلما يعلم الانسان بشيء ما، يعلم ايضاً انه عالم بذلك الشيء. ومن هنا يمكن ان نستنتج ان العلم بهذا المعنى، لا يطلق على الادراكات التي تتحقق في الحيوانات، لأن ادراك الحيوان بسيط، أي انه لا يدرك ادراكه ولا علم له بعلمه بالأشياء. وعليه فعلم الانسان مركب، وبهذا العلم المركب يمتاز عن سائر الحيوانات.

صحيح ان أي موجود من موجودات هذا العالم لديه نوع من الشعور والعلم بالله تعالى بما ينسجم مع استيعابه الوجودي، غير ان الشعور بالشعور والعلم بالعلم، خصوصية من خصوصيات الانسان فقط.

بعض المفكرين يعتقدون أن اساس أي تعهد أو تكليف، عبارة عن علم مركب ايضاً، وما يُدعى بتعالي الانسان وتكامله، يزداد بازدياد هذا العلم. ومن هنا ندرك ان العلم المركب قابل للتكامل، وباستطاعة المرء ان يزيده من خلال الجهد والعمل. اما العلم البسيط فانه لا يزداد بالجهد والعمل، ويوجد عند كل كائن بمقدار استيعابه الوجودي.

والسبب في قابلية العلم المركب على التكامل هو أن الانسان في هذا العلم فضلاً عن قدرته على معرفة مستوى علمه ومعرفته، قادر ايضاً على معرفة مراتب نقصه ومحدودية علمه. وحينما تنكشف للانسان محدوديته ونقصه، يمارس نوعاً من الجهد والعمل من أجل تدارك ذلك.

ولاريب في ان السعي من أجل دفع النواقص وتدارك الضعف والعجز، يقطع طريق الاشتداد والتكامل، وهذا عين ما يمكن ان يدعى بخصوصيات العلم المركب في وجود الانسان.

قد يُقال هنا ان لدى كل حيوان، نوعاً من الادراك الذي يسمح له بازالة الموانع والعقبات التي تعترضه، ويستمر في حياة متناسبة معه بما هو معيَّن له في العـالم. وهذا الادراك البسيط الموجود لدى كل حيوان من الحيوانات، لا يقل من حيث مستوى التأثير وطبيعة المردود، عن الادراك المركب في الانسان، اذ مثلما بمقدور الانسان ان يحل مشاكله الحياتية عن طريق العلم، يستطيع الحيوان ان يزيل ما يعترضه من عقبات ومشاكل عن طريق الادراك الغريزي.

ينبغي ان يقال على سبيل الاجابة: صحيح ان الحيوان يتغلب على المشاكـل والعراقيل عن طريق الادراك الغريزي البسيط، غير انّ هذا الادراك لا يشتد ولا يتكامل، لأنّ الشواهد العينية تؤكد على انّ النملة التي كانت تـعيش قـبل آلاف السنين، لا تختلف في طريقة حياتهـا عن النمـلة التي تـعيش في العـصر الراهـن. ويصدق هذا الكلام على سائر الحيوانات. ولا ريب في انّ التغييرات الحياتية قد حدثت في بعض أصناف الحيوانات، غير انّ التغييرات الحياتية، تختلف عما نحن فيه.

صفوة ما قلناه هي: بما انّ علم الانسان مركب، يكمـن فيه الشعور بـالشعور والعلم بالعلم، فهو في حالة اشتداد وتكامل، ولا يتوقف قط، بينما ادراك الحيوانات بسيط ولا يتحقق فيه العلم بالعلم، ولذلك لا يتميز بحالة الاشتداد والتكامل.

اشتداد العلم وتكامله في الانسان، امر أكدت عـليه الأحـاديث الاسـلامية كالحديث التالي:

(من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم).

وأشارت بعض آيات القرآن الكريم الى ذلك أيضاً كقوله تعالى:

﴿واتقوا الله ويعلّمكم الله﴾[١].

في هذه الآية يقول الله تعالى بأنّ التقوى توجب العلم. ولاريب في انّ عمل الانسان يلعب دوراً كبيراً في تحقق التقوى. وعليه فتعليم الله الذي يوجب ظهور العلم، يرتبط بعمل الانسان، ويمكن القول بالتالي ان العمل مقدمة لتحقق بعض العلوم.

اذن اذا أدركنا انّ العمل لا يتحقق بدون علم، نستطيع ان نقول بأنّ العلم يقتضي العلم، حيث يتحقق هذا الاقتضاء عن طريق العمل في بعض الاحيان.

حينما يقال بأنّ العلم يقتضي العلم، يُشار الى هذه المسألة ايضاً في بعض الأحيان وهي انّ العلم المركب قابل للاشتداد في الانسان، ولا ينبغي عدّه ساكناً ومتوقفاً. وأشارت سورة التكاثر الى اشتدادية العلم ايضاً:

﴿كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم، ثم لترونّها عين اليقين﴾[٢].

هكذا نلاحظ في هذه الآيات انّ «عين اليقين» جاءت بعد «علم اليقين»، والذي يبلغ مقام «عين اليقين»، من الممكن ان ينال مقام «حق اليقين».

لابد من الانتباه ايضاً الى مايلي: اننا حينما نتحدث عن اشتداد العلم والادراك، فالمراد بذلك نوع من الاشتداد والتعالي الذي يقع ضمن مراتب طولية متفاوتة. وعليه فالمعلومات المختلفة التي يقع بعضها في عرض البعض الآخر، ليس من الضروري ان تُعدّ اشتداداً وتعالياً في العلم.

الانتقال من الادراك الظني الى الادراك اليقيني، ومن درجة يقينية أوطأ الى درجة أعلى، عبارة عن نوع من الاشتداد والتعالي في العلم والادراك.

سبق ان قلنا بأنّ حركية العلم واشتداديته، من خصوصيات العلم المركب في الانسان، ولا توجد هذه الحركية والاشتدادية في الادراك البسيط الغريزي الذي

---

(١) البقرة، ٢٨٢.
(٢) التكاثر، ٥ ـ ٧.

لدى الحيوانات. ولذلك يعتبر العارف جلال الدين الرومي الانتقال من مرحلة العلم الحصولي الى العلم الحضوري، نوعاً من الحركية في العلم. ولكن ينبغي ادراك انّ الانتقال من مرحلة العلم الحصولي الى العلم الحضوري، نوع آخر من حركية العلوم وحيويته.

حقيقة العلم، ليست سوى حضور الشيء. أي انّ الحضور يمثل أساس العلم، ولولا الحضور لما كان العلم والادراَك أيضاً. والحضور قد يتحقق بصورتين: الاولى حضور حقيقة المعلوم عند العالم، فيحيط العالم بمعلومه احاطة وجودية، فيُعدّ المعلوم من شؤون العالم.

ويمكن القول بتعبير آخر: المعلوم شأن من شؤون العالم في العلم الحضوري، ولا ينفك هذا المعلوم عن العالم قط. وهذا الاتحاد قوي الى درجة بحيث لا مجال للتفاوت بين العالم والمعلوم إلّا في عالم الاعتبار. ويمكن الاشارة ـ من باب المثال ـ الى علم النفس الناطقة بذاتها، حيث لا يمكن في ظل هذا العلم حدوث أي انفكاك بين العالم والمعلوم إلّا في عالم الاعتبار، ولا يمكن تصور أي انفكاك بين الاثنين.

طبعاً علم العلة بمعلولها، وكذلك علم الفاني بالمفنيّ فيه، من أقسام العلم الحضوري أيضاً، لأنّ المعلول من الجهة الوجودية، شأن من شؤون العلة، ويمكن ان تكون نسبته الى العلة كنسبة الظل الى ذي الظل.

علم الأمر الفاني كذلك، من مصاديق الحضور، لأنّ غلبة حضور المفني فيه، لا يدع أي مجال للفاني. ففناء شيء ما في الغير، ليس سوى غلبة حضور «المفني فيه» واندكاك الفاني.

اذن اذا كان الحضور بمعنى الظهور والنور، بامكاننا ان نقول بأنّ العلم، من سنخ النور، لأنّ حقيقة النور ليست سوى الظهور لاغير. والظهور لا يتحقق إلّا مع الحضور دائماً. وعليه حينما نتحدث عن العلم الحضوري، نكون قد تحدثنا عن النور والظهور أيضاً.

الصورة الثانية للعلم الحضوري، هي عبارة عن تحقق صورة للمعلوم عند

العالم، بحيث تُعدّ هذه الصورة، معلومة بالذات في الواقع ونفس الأمر، اما ما تحكي عنه تلك الصورة فهو معلوم بالعرض.

لاريب في انّ المعلوم بالعرض مقصود بالذات، ولكن بما انه واقع خارج دائرة النفس الناطقة للعالم، فلن يكون معلوماً بالذات. وعليه قد يكون المقصود بالذات، غير معلوم بالذات وان صدق عليه عنوان معلوم بالعرض.

الاختلاف بين المقصود بالذات والمعلوم بالذات يشير الى انّ العلم في جوهره وماهيته، حيثية التفاتية تشير الى شيء ما دائماً. ومن هنا يمكن ان نستنتج بأنّ حقيقة العلم وان كانت من سنخ الحضور والاتحاد، إلّا انها تحكي عن نوع من الثنوية والغيرية ايضاً، لأنّ المعلوم من حيث هو معلوم، يختلف عن العالِم من حيث هو عالِم. فمع ان العالم والمعلوم متحدان من حيث الجهة الوجودية، لكنهما مختلفان في عالم الاعتبار.

قد يقال هنا انّ الاتحاد بين العالِم والمعلوم، واضح على صعيد العلم الحضوري اذ يلاحظ في علم النفس الناطقة بنفسها ـ مثلاً ـ أي تباين بين العالم والمعلوم، غير انّ الوضع يأخذ شكلاً آخر على صعيد العلم الحصولي، لأنّ الانسان حينما يعلم بشجرة ما ـ على سبيل المثال ـ لا يتحد معها، حيث يبقى الانسان انساناً والشجرة شجرة.

يقال في الرد على هذا الاشكال: في العلم الحصولي يهيمن نوع من الاتحاد على ميدان علم الانسان وادراكه ايضاً، ففي علمه بالشجرة ـ مثلاً ـ ترتسم صورة لتلك الشجرة في ذهنه، تعدّ من شؤون الذهن، وتتحد في الواقع مع النفس الناطقة التي تؤلف جميع قوى الانسان. وعليه فالمعلوم الحقيقي لشجرة ما هو تلك الصورة الذهنية الواقعة في لوحة ضمير الانسان وميدان ادراكه. ولاريب في انّ تلك الصورة الذهنية تؤلف شأناً من شؤون الانسان، حيث لا ينفك الشأن عن ذي الشأن.

طبعاً لابد من استيعاب الأمر التالي ايضاً وهو حينما نتحدث عن الصورة

الذهنية، فلا نقصد انّ الذهن عبارة عن مرسم ترتسم فيه الأشكال والصور الظاهرية، وانما نعني بالصورة الذهنية حالة من العلم ولوناً من الادراك الذي هو من شؤون النفس ومتحد معها.

اذن يتحقق في اطار العلم الحصولي نوع من الاتحاد الذي ينبغي طلبه في كيفية الاتحاد بين العالم والمعلوم بالذات.

المفكرون الاسلاميون يعتبرون ـ وكما قلنا ـ الصورة الذهنية معلوماً بالذات، ويشيرون من خلال هذا الموقف الى الحقيقة التالية وهي انّ ما هو معلوم في الحقيقة وبحسب مقام الذات، هو العلم. وأما ذلك الشيء الذي يتعلق به العلم، فانه يُعلم بالعرض. ولذلك يعدّ عالم خارج الذهن، معلوماً بالعرض.

اذن اذا علمنا بأنّ الصورة الذهنية، امر معلوم بالذات، والمعلوم بالذات لا يخرج عن اطار النفس الناطقة، فلابد أن نعترف بالحقيقة التالية وهي انّ الانسان في علمه بعالم الخارج، لديه علم بنفسه أيضاً. وهذا هو عين ما عبّر عنه سابقاً بالعلم المركب.

لربما يقال: كيف يمكن اعتبار الصورة الذهنية معلومة بالذات وحقيقية، بينما مصدر ظهورها في عالم الخارج معلوم بالعرض، في حين يرى اهل التحقيق ان العلم تابع للمعلوم، وأنّ ما يتعلق به العلم، متحقق في الخارج قبل ظهور العلم؟

يقال في الاجابة: العلم حقيقة ذات اضافة، والعالم مع معلومه أمران متضايفان. والأمران المتضايفان متكافئان ولا يمكن التحدث عن تقدم أو تأخر أحدهما على الآخر. ومعنى هذا ان العلم ـ كصورة ذهنية ـ غير متقدم على المعلوم الخارجي، وكذلك ان المعلوم ـ كحقيقة عينية ـ غير متقدم على الصورة الذهنية.

الموجود الخارجي حينما يُطرح كأمر معلوم، لا يمكن عدّه متقدماً على العلم، لأنّ المعلوم متضايف مع العالم، ولا تقدم أو تأخر بين الأمرين المتضايفين.

ولكن لو صُرف النظر عن معلومية الموجود الخارجي، فينبغي القول انه غير محكوم بأي حكم، وما هو غير محكوم، كيف يمكن التحدث عن تقدمه أو تأخره؟

اذن اولئك الذين يعتبرون المعلوم الخارجي مقدماً على العلم، يرتكبون خطأ، ويتحدثون جزافاً.

بتعبير آخر: اذا كان الشيء معلوماً بوجه من الوجوه، فانه غير مقدم على العالم من ذلك الوجه بحكم التضايف. واذا كان الشيء غير معلوم بأي وجه من الوجوه، فلا يستحق أن يُطلق عليه أي عنوان سوى «المجهول المطلق».

اذن نسبة التضايف بين العالم والمعلوم تكشف عن انّ ارتباط الانسان بالعالم ارتباط وثيق. وكما أنّ حياة الانسان لا معنى لها بدون العالم، كذلك لا معنى للعالم الخارجي بدون ادراك الانسان.

لابد أن نعلم بأنّ الانسان كائن عالم ومدرك. وبما انه عالم ومدرك، لديه عالم يعيش فيه. والسؤال الذي يُثار ضمن هذا الاتجاه هو: ما هو نوع العلاقة بين علم الانسان والعالم؟ وكيف يمكن أن تقام هذه العلاقة؟ أي: هل علم الانسان متحقق في العالم؟ وهل يعدّ جزءاً من اجزائه ام انه خارج نطاق العالم ومحيط به؟

اذا قيل انّ العلم متحقق في العالم، وانه جزء من اجزائه، فلابد من الاجابة على التساؤل التالي: كيف بمقدور الجزء ان يشرف على الكل ويحيط به؟ واذا قيل انه خارج العالم، فلابد من الاجابة على التساؤل التالي: كيف باستطاعة من هو خارج هذا العالم ان يتحد مع هذا العالم ويرتبط به؟

الاجابة على هذه التساؤلات ليست بالأمر اليسير، غير أن الاشكال في هذه المسألة ناشئ من الأمر التالي وهو اننا نضع كلاً من العلم والعالم في عرض واحد ورتبة واحدة. ولو جعلنا النسبة بين العلم والعالم على غرار النسبة بين الجسم والروح أو اللفظ والمعنى، لربما كان باستطاعتنا حل هذه المشكلة.

مهما يكن من أمر، فالعلاقة بين العالِم والمعلوم، أو بعبارة اخرى بين العلم والعالَم، رابطة وثيقة وغير قابلة للانفصام، بحيث لا يمكن التحدث عن عالِم بدون معلوم.

الحكماء المسلمون يؤكدون على هذه المسألة، ويتحدثون عن العلم كحقيقة

ذات اضافة. وهم وعلى العكس من البعض ـ كالامام فخر الدين الرازي ـ الذين يرون ان العلم مجرد اضافة فقط، يعتقدون ان العلم حقيقة لا تخلو من اضافة.

ولاريب في انّ ثمة اختلافاً كبيراً وأساسياً بين الاضافة المحضة وبين ما يدعى بالحقيقة ذات الاضافة.

لا نريد ان نتحدث عن التفاوت بين نظرية فخر الدين الرازي وبين ما يذهب اليه الحكماء بهذا الشأن، لكننا نشير الى مايلي: اذا كان العلم حقيقة ذات اضافة فلابد ان تكمن فيه حيثية الالتفات والقصد. وتدخل حيثية الالتفات والقصد في تحقق العلم، بمعنى انّ المعلوم مقصود بالذات دائماً، وان كان المقصود بالذات معلوماً بالعرض في الواقع ونفس الأمر.

الحاج سلطان محمد الغنابادي يوضّح في تفسير «بيان السعادة» معنى العلم، ويؤكد على انّ حقيقة العلم نوع من الحضور والنور، ويشير الى العلم الحصولي، ويستند بصراحة تامة الى حيثية الالتفات والقصد، ويعتقد انّ العالم الخارجي مقصود بالذات ومعلوم بالعرض في العلم الحصولي:

«.. والمعلوم يكون معلوماً بالعرض لا بالذات وان كان مقصوداً بالذات»[١].

طبعاً سائر الحكماء المسلمين يعتبرون المعلوم الخارجي معلوماً بالعرض أيضاً، غير انّ الغنابادي يؤكد اكثر من الآخرين على كون المعلوم الخارجي مقصوداً بالذات. وهذا هو عين ما طرحه بعض كبار فلاسفة الغرب وأنصار الفينومينولوجيا[٢] (علم الظاهرات) التي كان ينادي بها ادموند هوسرل[٣]، وعدّوه أساس المعرفة.

اولئك الذين لديهم معرفة بتاريخ الفلسفة الغربية يعلمون جيداً ان الفينومينولوجيا عند ادموند هوسرل، تُعدّ اليوم أحد المذاهب الفلسفية المهمة،

---

(١) تفسير بيان السعادة، ط طهران، ج ٣، ص ١٠١.

(٢) Phenomenology.

(٣) Husserl´ Edmund (1859 - 1938).

وتأثّر بها عدد كبير من كبار المفكرين.

لابد من التنويه الى ان الفينومينولوجيا لا يمكن الهبوط بها الى مجرد اسلوب أو طريقة. فجوهر كلام هوسرل هو: اذا أردنا الانطلاق لتأسيس نظام ميتافيزيقي، ينبغي علينا الاهتمام في بادئ الأمر بكوجيتو[١] ديكارت الذي خلاصته: «أُدركُ نفسي، وادراكي لنفسي هو أساس الادراك والمعرفة»، وهذا المبدأ، يعتبره الحكماء المسلمون مبدأً أساسياً. ولكن تكمن في هذا الادراك مسألة اخرى من الضروري الانتباه لها وهي: حينما يظهر ادراك الانسان في الظواهر الذهنية، فلن يكون سوى سلسلة من الحقائق ذات الاضافة.

سبق أن قلنا بأنّ العلم أو الادراك حينما يكون ذا اضافة فمعنى هذا ان حقيقة العلم ليست مجرد علم صرف، وانما هو عبارة عن علم بشيء ما. فمثلما لا معنى للحب بدون المحبوب، كذلك لا معنى للعلم بدون المعلوم.

هاهنا يمكن ان ندّعي بأنّ ذهن الانسان عين الالتفات الى الغير. ولو كان ذهن الانسان كذلك، يتضح انّ المعلوم الخارجي مقصود بالذات دائماً، رغم انّ المقصود بالذات قد يكون معلوماً بالعرض.

الالتفات الى هذا الأمر يكشف عن أنّ جهود ديكارت وأتباعه لاثبات عالم الخارج، كانت جهوداً عقيمة، لأنّ عالم الخارج مأخوذ في نفس علمنا وادراكنا، ولا يمكن التحدث عن العلم بدون المعلوم قط. ولذلك يتحدث ادموند هوسرل وأتباعه عن موضوع «تعليق الحكم» ويضعون وجود عالم الخارج بين قوسين.

يرى هؤلاء انّ وضع وجود الأشياء ومعرفتنا بها بين قوسين، شرط لادراك الماهية. فبعد «تعليق الحكم»، تتضح ماهية الأشياء للانسان، ويتحقق عالَم الانسان في الواقع. وعليه فاولئك الذين يتحدثون عن الـ «كون في العالم»، يشيرون الى هذا المعنى.

---

(١) Cogito.

الفيلسوف الألماني المعروف مارتين هيدغر[١]، يتحدث عن الـ (دازين)[٢]، ويريد به ذلك الشيء الذي يمكن ان ندعوه بـ «الكون في العالم».

اصلياً انّ وجود الانسان، وجود في العالم، ولا ينفصل العالم عن الانسان قط حتى ذهب بعض مفكري الغرب الى القول بأنّ الانسان يستطيع معرفة وحدته وهويته في مرحلة المعرفة الذاتية، حينما يكون على معرفة بغيره. فهؤلاء يرون انّ الانسان يدرك نفسه ويعرفها حينما يقف في مقابل الأشياء.

اذن، وجود الانسان متحقق في العالم، كما ان العالم لا ينفصل عن الانسان قط. وقد انبرى هوسرل لكشف الماهيات من خلال تعليق الحكم وتوقيفه، ووضع وجود الأشياء بين قوسين.

الحكماء المسلمون يقولون دائماً ان الوجود خارج عن ادراك الانسان، ويتعلق الادراك بالماهيات والمفاهيم فقط. ولديهم عبارة شهيرة بهذا الشأن تقول: «الادراك للماهيات وبالماهيات».

ونحن لا ندّعي بأنّ ماورد في فينومينولوجيا ادموند هوسرل هو ذات الشيء الذي طرحه الحكماء المسلمون، لأنّ عالم الخارج من منظار هوسرل يقع بين قوسين، لكنه من منظار الحكماء المسلمين معلوم بالعرض. والتفاوت الأساسي الآخر بين الاثنين هو انّ مراد هوسرل وأتباعه من اتضاح ماهية الأشياء يتجه في الغالب نحو جانبها الرياضي والمنطقي، بينما الماهية عند الحكماء المسلمين عبارة عن السؤال عن جوهر الشيء. وفي آخر المطاف لابد من عدم تجاهل الأمر التالي وهو ان الفينومينولوجيا قد ظهرت في الغرب في أعقاب سلسلة من الحوادث الفلسفية والتاريخية، وعلى صلة بظهور بعض النحل الفكرية السابقة.

ادموند هوسرل يعتقد انّ مقولة ديكارت: «انا افكر اذن انا موجود»[٣]، عبارة

---

(١) Heidegger´ Martin (1889 - 1976).

(٢) Dasein.

(٣) Cogito ergo sum.

عن مبدأ فارغ، ولا يمكن عده علماً ومعرفة.

اما في العالم الاسلامي فلم تقع مثل هذه الحوادث ولم تُطرح أفكار كالتي طرحها ديكارت وكانت[١]. ومع ذلك لا يمكن انكار انّ ما طرحه ادموند هوسرل تحت عنوان «الحيثية الالتفاتية والقصد»، قريب جداً مما ذهب اليه الحكماء المسلمون في باب العلم.

هذا الفيلسوف الألماني أخذ اصطلاح «الحيثية الالتفاتية والقصد» من «برنتاتو»[٢]، الذي وقع تحت تأثير فلاسفة القرون الوسطى في استخدام هذا الاصطلاح.

اذن اذا علمنا انّ مفكري القرون الوسطى المسيحيين كانوا على معرفة بآثار كبار الفلاسفة المسلمين، يتضح انّ ادموند هوسرل قريب بشكل مباشر من النمط الفكري للفلاسفة المسلمين.

طبعاً ليس التفاوت بين النمط الفكري للحكماء المسلمين وأفكار الفلاسفة الغربيين، بالأمر الذي يمكن تجاهله بسهولة. فالتقارب بين هذين النمطين الفكريين لا يعني وحدتهما قط، اذ من الممكن ان تكون فكرة ما قريبة أو شبيهة بفكرة اخرى، لكنها تختلف عنها من بعض الجهات الاخرى.

احدى خصوصيات العلم المركب الذي هو علم الانسان، هي انّ الشخص العالم لديه القابلية على عقد ونقض العهود والمواثيق، بينما لا يتحقق مثل هذا الأمر في الادراك البسيط كادراك الحيوانات. فالشخص الوحيد الذي يستطيع ان يبرم أو ينقض العهود، هو ذلك الذي يدرك بُعده عن عالم الخارج. وادراك هذا البعد أو الفاصل، هو من خصوصيات علم الانسان الذي يعبّر عنه الحكماء المسلمون بالعلم المركب.

---

(١) Kant´ Immanuel (1724 - 1804).

(٢) Brentano ´ Franz (1838 - 1917)

لو ادعى أحد انّ ظهور التاريخ وحركته، كان بفعل عهد الانسان وميثاقه، لما قال جزافاً. فالتاريخ يتحقق على أساس العهد والميثاق، وينتهي بفعل هشاشة العهد والميثاق.

من خصوصيات العلم المركب الاخرى هي انه حيوي متحرك وقابل للتكامل. فعلم الانسان لا يتوقف، ويتعالى ويشتد باستمرار.

هاتان الخصوصيتان معتبرتان ومهمتان عند الحكماء المسلمين بنفس مستوى اعتبارهما وأهميتهما عند الكثير من الفلاسفة الغربيين. لكن الأمر الذي لابد من أخذه بنظر الاعتبار هو انّ الحكماء المسلمين وقبل اهتمامهم بالعهد والميثاق في التاريخ، يهتمون بعهد وميثاق ما وراء التاريخ الذي يعرف بـ «عهد ألستُ».

الأنبياء الالهيون العظام سعوا لتجديد هذا العهد، واحياء الميثاق الأزلي في ضمير الانسان وخاطره.

يختلف موقف الحكماء المسلمين عن موقف المفكرين الغربيين في مجال حيوية العلم وتكامله، لأنّ الحكماء المسلمين يؤكدون على تكامل العلم وتعاليه ضمن اطار المراتب الطولية. فهم يرون انّ من خصوصيات تكاملية العلم هي قدرة الانسان على الانطلاق من مرحلة «علم اليقين» الى مرحلة «عين اليقين»، ومن ثم الى مرتبة «حق اليقين».

لاريب في انّ هذا التكامل تكامل طولي وباطني حيث يستطيع الانسان الانطلاق من سطح الامور وظاهرها الى باطنها وأعماقها، ومن المُلك الى الملكوت.

على أساس هذا النمط الفكري، يُعد العلم حقيقة ذات مراتب، ويكشف تقسيمه الى قسمين حضوري وحصولي عن مراتبه المتفاوتة والمختلفة. والذي يعرف العلم الحضوري والعلم الحصولي من خلال مراتب حقيقة ما، يعترف بالأمر التالي أيضاً وهو انه يمكن بلوغ مقام العرفان عن طريق الحكمة، لأنّ الحكيم هو ذلك الذي يعرف مراتب العلمين الحصولي والحضوري معاً، وباستطاعته الانتقال من مرتبة

الى اخرى.

على هذا الأساس، يقترب الحكماء من العرفاء في أجواء الثقافة الاسلامية، وباستطاعتهم ان يكون لديهم تبادل فكري.

ذكرنا فيما سبق انّ رئيس الفلاسفة المسلمين ابن سينا، كان يطرح بعض المسائل العرفانية رغم انه كان فيلسوفاً مشائياً، وكان يبذل الجهود من أجل ايضاح وشرح هذه المسائل.

على صعيد آخر، بعض كبار العرفاء كأبي سعيد أبي الخير، وعين القضاة الهمداني، كانوا يولون أهمية لهذا الفيلسوف الشهير، ويشيدون به.

عين القضاة الهمداني ـ الذي كان عارفاً ورعاً وكبيراً في العالم الاسلامي ـ كان يهتم بكلمات ابن سينا اهتمامه بعارف كبير مثل بابا طاهر عريان، ويستند اليهما خلال العديد من آثاره.

تحدثنا فيما مضى عن انعكاس بعض كلمات ابن سينا في آثار عين القضاة الهمداني. ولابد ان نشير هنا الى اهتمامه ببعض حكم بابا طاهر عريان وكلماته القصيرة، والانطلاق لشرحها وتوضيحها.

معظم اصحاب التذاكر وكتّاب تاريخ ايران وآدابها سواء كانوا ايرانيين ام أجانب، تحدثوا عن آثار بابا طاهر عريان، وأشاروا الى رباعياته وفهلوياته، ثم عرّجوا على كلماته القصار باللغة العربية. وتوجد هذه الكلمات حالياً وقد كتب عليها عين القضاة الهمداني شرحاً.

كان بابا طاهر عريان معاصراً لابن سينا. واذا كان ابن سينا توفي عام ٤٢٨ هـ فقد توفي هذا العارف الكبير عام ٤٤٧ هـ توفي ابن سينا في مدينة همدان، ودُفن بابا طاهر عريان في هذه المدينة أيضاً.

أفكار ابن سينا، فلسفية واستدلالية، ويتحدث باسلوب الفلاسفة، بينما بابا طاهر عريان افكاره عرفانية ويتحدث بطريقة العرفاء. ورغم ذلك يوجد تقارب بين كلمات ذلك الفيلسوف وهذا العارف، بحيث لا يستطيع أحد انكاره. وأدرك

عين القضاة الهمداني هذا التقارب وسلط الضوء عليه في شرحه لكلماته القصار.

حينما نتحدث عن التقارب بين أفكار بابا طاهر وابن سينا، فالمراد هو انّ هذين المفكرين يعترفان بالشهود العرفاني والاستدلال البرهاني، في ذات الوقت الذي يدركان فيه التفاوت بين العلم والمعرفة.

ينبري بابا طاهر عريان في أول كلمة من كلماته القصار الى توضيح التفاوت بين العلم والمعرفة، واعتبار العلم دليل المعرفة:

«العلم دليل المعرفة تدل عليها، فاذا جاء المعرفة سقط رؤية العلم وبقي حركات العلم بالمعرفة»(١)

هذه العبارة تشير الى ان الانتقال من الأثر الى المؤثر، نوع من الحركة التي تُدعى بالعلم، غير أنّ هذا العلم، نوع من الادراك الذي لا يمكن عدّه معرفة. فالمعرفة تتحقق حينما تُشاهد مدلول الاستدلال العلمي. وبعد تحقق المشاهدة، لن يكون هناك موقع لنوع النظرية العلمية التي هي مدلول الاستدلال. غير أنّ حركة الفكر تظل على قوتها وتقترن بالمعرفة.

ولتقريب التفاوت بين العلم والمعرفة الى الذهن يمكن الاستعانة بالمثال التالي: حينما يشاهد الانسان كتابة ما، يستدل بالحركة الفكرية لاثبات كاتبها غير المعروف، مع حصول علم لديه بوجود كاتب ما. اما في المرحلة التالية فانه حينما يشاهد كاتبها حضورياً، ويلاحظ أثر الكتابة فيه، ستكون الحركة الفكرية مقترنة بالمعرفة، ويزول نوع النظرة العلمية التي حصلت قبل المشاهدة.

في هذه العبارة، يُعدّ العلم والمعرفة مرتبتين من مراتب المعرفة، بحيث تكون مرتبة المعرفة اعلى من مرتبة العلم، غير أن الذي يربط بين هاتين المرتبتين، هو نوع من الحركة والانتقال الذي يقترن بالمعرفة بعد مرحلة العلم.

---

(١) شرح احوال وآثار ودوبيتيات بابا طاهر عريان، تحقيق الدكتور جواد مقصود، منشورات جمعية الآثار الوطنية، ص ٢٦٠.

اذن الحركة الاستدلالية عند العارف، تنتهي بمرحلة المعرفة، غير انّ هذه الحركة الاستدلالية نفسها لا تقدم لغير العرفاء سوى الوصول الى مرتبة العلم.

ما هو مهم هنا، هو انّ العلم حقيقة متحركة وقابلة للتكامل، تتحول دائماً من مرحلة الظاهر الى الباطن، ومن الصورة الى المعنى. وهذا، من خصوصيات العلم المركب، ومدار تكليف ودعوة الرسل.

بابا طاهر عريان يرى في كلمته الثانية انّ الرؤية العلمية مناسبة للحالة الابتدائية للانسان، معتبراً المعرفة اسمى منها. فهو يقول:

«رؤية العلم عجز المريدين»[١].

المريد في اصطلاح أهل العرفاء يُطلق على الشخص الذي ينطلق لمعرفة الله تعالى ويسير اليه. وقيل في هذه العبارة ان الذي يريد الانطلاق لمعرفة الله ويسلك وادي السير والسلوك، فانه يعجز عن ذلك اذا اكتفى بالرؤية العلمية والاستدلال الانّي. وهذه العبارة تطرح العلم كعنصر قابل للتكامل، وتعتبر التوقف في مراحله الابتدائية عجزاً.

انبرى بابا طاهر عريان في الكلمة الثالثة من الكلمات القصار للاشارة الى التفاوت بين العلم والحكمة معتبراً الحكمة ترجماناً وتفسيراً للخطابات التكوينية والتشريعية للبارئ تعالى:

«العلم دليل والحكمة ترجمان. فالعلم دعوة معمومة، والحكمة دعوة مخصوصة»[٢].

بابا طاهر يعتبر العلم دليلاً، والحكمة دليلاً خاصاً، لأنّ الحكمة عبارة عن معرفة حقائق الامور كما هي في الواقع. وفي هذه المعرفة للحقائق، يتحقق ترجمان الخطاب التكويني والتشريعي للحق تعالى.

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٦٢.

(٢) نفس المصدر.

من وجهة نظر بابا طاهر عريان، الخطاب يستلزم التخاطب. ويمكن التحدث عن نوع من الشهود والحضور بين المتكلم والمخاطب في معظم الأحيان. وتقوم ترجمة خطاب الحق تبارك وتعالى على أساس هذا الشهود والحضور.

اذن اذا اعتبرنا ـ وفق رؤية هذا العارف ـ الحكمة ترجماناً لخطاب البارئ تعالى، باستطاعتنا القول أنّ الحكمة أخصّ من العلم. وفي هذا المورد بالذات اعتبر بابا طاهر العلم دعوة عامة، والحكمة دعوة خاصة.

وحينما يتحدث عن الدعوة الخاصة، يشير الى الآية الكريمة:

﴿أُدعُ الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن﴾[١].

هذه الآية الكريمة ذكرت الدعوة الخاصة التي تتحقق بواسطة الحكمة، في المرتبة الاولى، والدعوة العامة التي تتحقق بواسطة العلم والموعظة، في المرتبة الثانية.

يشير بابا طاهر الى أمر جوهري معهم وهو أنّ طريق المجادلة المشار اليه في ذيل الآية، لا يُعدّ مرتبة من مراتب الدعوة لأنّ المجادلة اسلوب يُستخدم لدفع العدو وطرد المزاحم، ولا ينبغي عدّ دفع العدو، من مراتب الدعوة. ولهذا السبب لا ينسحب الامر بالمجادلة على المدعو، ولا ينبغي عدّ الامر بالدعوة امراً مساوياً للأمر بالمجادلة.

على ضوء ما سبق يمكن القول انّ الأشخاص الوحيدين الصادقين في دعوتهم، هم اولئك الذين يتميزون بنوع من القرب الى الله تعالى. ولاريب في الامر التالي وهو انّ القرب الى الله تعالى لا يتحقق عن طريق قطع المسافات الزمانية أو المكانية، وانما هو قرب معنوي يتحقق عن طريق التحقق النوعي للمعنى والصفة.

السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يتم بلوغ المعنى، وكيف يمكن النفوذ الى عالم المعاني والصفات؟

---

(١) النحل، ١٢٥.

لا يخفى على أهل البصيرة ان المعنى يتناسب تماماً مع الكلام. ولابد من البحث عن عالم المعنى في الكلام. وكلما تزينت الذات بصفة الكلام، يمكن الحديث بشكل اكبر عن القرب الى عالم المعاني والصفات. ولذلك يمكن القول: حينما لا يظهر الكلام يتعذر الحديث عن القرب والاقتراب من عالم المعاني والصفات.

بابا طاهر عريان لم يتحدث هنا عن الكلام، ولم يبحث القرب المعنوي المستفاد من تجلي المعنى في الكلام، لكنه اعتبر الحكمة ترجماناً لخطاب البارئ تعالى.

اذن اذا كان خطاب الله تعالى يظهر في كلامه التكويني والتشريعي، يمكن ان نقول بأنّ الحكمة على ارتباط وثيق بالكلام. ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو انّ الكلام في اصطلاح المتكلمين، فقد معناه الحقيقي وابتعد عن الحكمة من خلال تحول طرأ عليه. فالمتكلمون يتحدثون عن علم الكلام، إلّا انّ معظمهم كانوا من أهل الجدل، ومارسوا نهجهم من خلال المجادلة. ويبدو أنّ بابا طاهر عريان التفت الى هذه المسألة، وكان على معرفة بمجادلات أهل الكلام. ولهذا لم يعتبر المجادلة من مراتب المعرفة والدعوة، ولم يتحدث عن الكلام كاصطلاح. واستند الى مسألة الخطاب وعدّ الحكمة ترجماناً له، بدلاً من التحدث عن الكلام.

طبعاً هذا العارف الكبير كان يعلم جيداً انّ الخطاب الذي هو لون من الكلام، يمكن تقسيمه الى: تكويني، وتشريعي.

الكلام التكويني الذي يعبَّر عنه في اصطلاح اهل العرفان بـ «كن الوجودي»[١]، اول كلام قرع أسماع الممكنات. فبهذا الكلام يظهر جميع ما في عالم الوجود.

وهكذا يمكن القول انّ العلم والمعرفة يؤلفان مرحلتين من مراحل الادراك. مع انّ المعرفة أسمى وأرفع درجة من العلم. ورغم ذلك يؤدي أي فصل بين العلم والمعرفة الى ضعفهما وفسادهما معاً.

---

(١) البقرة، ١١٧.

يشير بابا طاهر عريان بصراحة واضحة الى هذه الفكرة ويقول في احدى كلماته القصار:

«الخروج من العلم جهل، والثبات مع العلم ضعف، والمعرفة بالعلم توحيد»[١].

اهل البصيرة يعتبرون النسبة بين العلم والمعرفة كالنسبة بين الروح والجسم. ومما لاشك فيه هو انّ الروح والجسم يكمل كل منهما الآخر، وأنّ أي ضرر يلحق بأحدهما، يؤدي الى الحاق الضر بعلم الانسان وادراكه.

بتعبير آخر: انّ نسبة العلم الى المعرفة كالقشرة بالنسبة الى الثمرة. فكما يؤدي فساد القشرة الى فساد الثمرة، كذلك يؤدي فساد الموازين العلمية الى فساد المعرفة.

اذن حينما يقول بابا طاهر «الخروج من العلم جهل»، يقصد انّ العلم صورة المعرفة، وحينما لا توجد صورة لا يتحقق المعنى. ويشير الى هذا المعنى ايضاً في الجملة الثانية التي يقول فيها «والثبات مع العلم ضعف»، أي انّ التوقف في مرحلة العلم الذي يؤلف صورة المعرفة، يُعدّ نوعاً من العجز أو الضعف في البصيرة. ولكن حينما يتحد العلم والمعرفة كاتحاد الصورة والمعنى أو القشرة واللب، يتضح التوحيد، وهذا ما تدل عليه جملة بابا طاهر الثالثة: «والمعرفة بالعلم توحيد».

لابد من التنويه الى ان حرف الباء المتصل بكلمة «العلم» في هذه الجملة قد جاء بمعنى «مع»، والمراد هو الاتحاد ما بين العلم والمعرفة.

بابا طاهر، فضلاً عن تحدثه بالتفصيل عن الاختلاف بين العلم والمعرفة، يشير الى مراتب أهل السلوك ايضاً، ويكشف عن التفاضل بين مرتبة واخرى.

بابا طاهر يعتبر العلم أوطأ المراتب، والمعرفة أسماها، لأنّ العلم يقود العبد الى باب بيت الحق، والوجد يأخذ بيد السالك الى داخل البيت، والحقيقة تقرب الانسان الى الحق، والمعرفة تعرّفه الى الحق وتؤنسه:

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٧٠.

«العلم يحمله، والوجد يدخله، والحقيقة تدنيه، والمعرفة تؤنسه»[١].

بالرغم من انّ بابا طاهر يعتبر العلم والمعرفة مرتبتين مختلفتين من الادراك، وأن كلاً منهما يكمل الآخر، يرى في موضع آخر عدم جواز المعرفة بدون العلم. فهو يقول في الكلمة السادسة والثلاثين:

«العلم بالغفلة جهل، والجهل بالمعرفة علم»، أي ان العلم مع الغفلة جهل، لأنّ العالم ينبغي أن يكون يقظاً وألا يغفل عن معرفة الحق تبارك وتعالى، على العكس من الجهل اذا كان مع المعرفة، حيث يُعد نوعاً من العلم لأنّ المعرفة نتيجة العلم.

ينبغي التنويه الى كثرة ورود حرف «الباء» في آثار هذا العارف، بمعنى المعية.

على اية حال، هو يعتقد انّ العلم لا يفيد حينما يكون مع الغفلة، والشيء غير المفيد، في حكم المعدوم. على العكس من الجهل بالعلم الظاهري إذا كان الى جانب المعرفة بالله تعالى، فانه يُعد شكلاً من أشكال العلم وذلك لتحقق نتيجة العلم، أي المعرفة.

كلام بابا طاهر يبدل على المعنى التالي وهو تعذر تحقق المعرفة بدون علم. وهذا ما لا ينسجم كثيراً مع ما نقل عنه سابقاً بشأن العلاقة بين العلم والمعرفة، لأنّ العلاقة بين العلم والمعرفة من وجهة نظره كالعلاقة بين الصورة والمعنى. والذين لديهم علم بهذا النوع من العلاقة يدركون جيداً انّ المعنى يظهر في صورة ظاهرية دئماً. اذن اذا لم يتحقق المعنى بدون صورة، فكيف يمكن القول بتحقق المعرفة بدون علم؟

للاجابة على هذا السؤال وتفسير كلام بابا طاهر في هذا المضمار، ينبغي القول انه يعتبر المعرفة امراً مشككاً ويقول لها بمراتب مختلفة ومتباينة.

بابا طاهر يتحدث بصراحة عن المعرفة ويقسمها الى ثلاث مراتب:

«أول المعرفة تصحح بالاسم، وأوسطها اثباتُ الصفة من حيث الموصوف،

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٨٨.

وآخرها الجهل بحقائقها»[١].

اذن يقول بابا طاهر للمعرفة بابتداء، ووسط، وآخر: المرحلة الابتدائية هي التي يُستدل فيها على المؤثر بواسطة الأثر وعلى الصانع والعلة بواسطة المصنوع والمعلول. وتُعرف هذه المرحلة من المعرفة بمعرفة العوام، ويعرف البرهان بالبرهان العام. هذه المرحلة وان عُرفت بحسب الاسم بالمعرفة، لكنها ليست معرفة في حقيقة الأمر.

المرحلة الثانية أو الوسطى، هي معرفة تتحقق بواسطة الشهود. ولاريب في انّ اطلاق عنوان المعرفة عليها، اطلاق حقيقي.

المرحلة الثالثة أو الأخيرة، فهي معرفة تتحقق عن طريق اتصال العارف بالمعروف، وفنائه في ذات الله تعالى. والذي ينال هذه المرحلة من المعرفة يستطيع ان يدرك بسهولة أنّ من غير الممكن الاحاطة بكنه الحق، وهذا عين ما يعبّر عنه بابا طاهر بالجهل بالحقيقة.

هذا العارف الكبير يقول في احدى كلماته القصار:

«ضرورة العالم علمه، وضرورة المريد مراده، وضرورة العارف ربه». الضرورة هي الشيء الذي لابد للانسان من قبوله. وقد يكون شيء ما ضرورياً لأحد وغير ضروري لآخر. ولذلك يرتبط العالم بعلمه، ولا يعرف المريد سوى مراده، ولا يفكر العارف إلّا بربه. فارادة العارف ارادة الله تعالى، لأنه يطلب الشيء الذي يطلبه الله

ورد في الحديث القدسي انّ الله تعالى خاطب الرسول (ص) قائلاً: «أنا بُدّك اللازم، فالزم بُدّك»، أي انني ضرورتك فالتزم بهذه الضرورة.

وسُئل سهل الشوشتري عن الضرورة، فقال: الضرورة هي الله

ولا نريد ان نتحدث عن كونه تعالى ضرورة، ولكن نذكّر بالأمر التالي: لو انعم

(١) نفس المصدر، ص ٣٣١.

احد النظر في مجموع كلمات بابا طاهر عريان، لأدرك عن وضوح عدم وجود أي تهافت أو تضارب بين هذه الكلمات.

صحيح انّ هذا العارف الكبير يعتبر العلاقة بين العلم والمعرفة من نوع العلاقة بين الصورة والمعنى، ولا يعتبر المعنى منفكاً عن الصورة، لكنه يؤمن من جانب آخر بالتشكيك في المراتب، حيث يمكن ان تُعدّ خلال سلسلة المراتب هذه، مرتبة المعرفة غير مرتبة العلم.

بابا طاهر عريان يطرح في كلماته القصار وحكمه، الكثير من المسائل والقضايا الأخلاقية والعرفانية المهمة، ويعبّر في عبارات موجزة عن أعمق المعاني وأغناها. ويؤكد من بين جميع المسائل، على مسألة العلم والمعرفة بشكل اكبر، ويستند اليها.

الذين اطلعوا على كلمات هذا العارف الكبير، يعترفون جميعاً بأهميتها، وكُتبت عليها شروح متعددة، أهمها الشرح المنسوب الى عين القضاة الهمداني، فضلاً عن الشروح التالية:

١ ـ شرح الحاج ملا سلطان علي الغنابادي باسم الايضاح، باللغة العربية.

٢ ـ شرح الحاج ملا سلطان علي الغنابادي باسم التوضيح، بالفارسية.

٣ ـ شرح عماد الفقراء للحاج ميرزا محسن المدرس باسم «المرآة»، بالفارسية.

٤ ـ شرح مير سيد علي الهمداني.

٥ ـ شرح الخطيب الوزيري المالكي باسم الفتوحات الربانية في مزج الاشارات الهمدانية، بالعربية.

في هذا الشرح ـ وكما يستشف من عنوانه ـ امتزجت كلمات بابا طاهر بكلمات الشارح الى درجة بحيث يصعب استخراج المتن الاصلي وفصله عن الشرح. ومن خصوصيات هذا الشرح استناد الشارح في مواضع عديدة الى كلمات تاج الدين بن عطاء الله الشاذلي الاسكندراني المتوفى عام ٧٠٩ هـ والذي يُعد من كبار الشخصيات العرفانية.

ابن عطاء الله، فضلاً عن كونه عارفاً كبيراً، كان بارعاً في كثير من العلوم

الاخرى. ولذلك كان ذا مهارة كبيرة في حل المشكلات والاجابة على بعض المعضلات العرفانية.

بابا طاهر عريان أشار من خلال كلماته القصيرة الى بايزيد البسطامي وتطرق الى بعض كلماته المعروفة مثل كلمته التالية: نحن نسبَح في بحر كان الأنبياء قد وقفوا عند ساحله.

العديد من المفكرين يعتبرون كلمة بايزيد هذه، جزءاً من الشطحيات ولا يرونها منسجمة مع الموازين الدينية واصول العقائد الاسلامية. غير أن ابن عطاء الله الشاذلي ينقل عن استاذه الشيخ ابي العباسي المرسي تفسيره التالي لها: يريد بايزيد بكلمته هذه التعبير عن ضعفه وعجزه عن نيل مقام الأنبياء الشامخ، لأنه يريد ان يقول: انني غارق في البحر العميق الذي اجتازه الأنبياء، ووصلوا الى ساحل الأمان.

بتعبير آخر: كان بايزيد البسطامي يقول: لو كنت قد بلغت مراحل الكمال العليا، لكان باستطاعتي نيل المقام الذي ناله الأنبياء.

طبعاً لو فُسرت كلمة بايزيد البسطامي بهذا المعنى، فلن تُحسب جزءاً من الكلمات الشطحية، ولكانت منسجمة مع المعايير الدينية ايضاً. غير أن هذا التفسير يعتبره العديدون نوعاً من التكلف، والخروج عن محتوى ومضمون كلمة البسطامي.

ورغم ذلك لابد من القبول بأن تاج الدين ابن عطاء الله، كان بلغ مستوى رفيعاً في العلم والمعرفة، ويحظى كلامه في هذا المضمار بأهمية خاصة. وينقل عن شيخه انه كان يقرأ سورة ﴿والتين والزيتون﴾، فبلغ ﴿لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم، ثم رددناه أسفل سافلين﴾[١]، فأخذ يفكر في معنى هاتين الآيتين، فلاح له فجأة اللوح المحفوظ وقد كُتب فيه:

---

(١) التين، ٤ و٥.

لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم، روحاً وعقلاً، ثم رددناه اسفل سافلين، نفساً وهوى..

ومن هنا يمكن ان نستنتج: مثلما باستطاعة الانسان أن يرتفع الى اعلى مراتب الوجود، يستطيع كذلك أن يهبط الى ادنى مستويات الوجود.

الانسان موجود يحيا بين حدين: أحدهما متعال بلا نهاية، والآخر منحط بلا نهاية. وهذه الخصوصية، خاصة بالانسان، ولا يشبهه فيها أي موجود آخر. وأدرك اهل المعرفة هذه الخصوصية الانسانية، فكثر كلامهم في المصاعب التي يواجهها السالك خلال سيره في وادي السلوك.

بابا طاهر عريان، أحد الذين أثاروا هذه المسألة، من خلال كلماته القصار أو أشعاره الجميلة، وعبّر عنها بأقصر العبارات وأوجز الكلمات.

فضلاً عن كلماته القصار التي يبلغ عددها ٤٢١ كلمة، لديه أناشيد في بحر الهزج تُعرف بالفهلويات.

هناك اختلاف في وجهات النظر بشأنه. فالبعض يضعه ضمن عرفاء الطريقة البكتاشية، بينما يقول آخرون انه من دراويش أهل الحق، ولكن تُلاحظ في كلماته القصار أحاديث وروايات أهل البيت النبوي فضلاً عن الآيات القرآنية. وقد تحدث في رباعياته بطريقة بدا معها وكأنه عارف شيعي المسلك. ولديه بعض الرباعيات التي يتوسل فيها الى الله تعالى بالثمانية والأربعة، ولا يمكن ان نجد لهاتين الكلمتين تفسيراً سوى العدد (١٢) الذي هو حاصل جمع الثمانية والأربعة، والذي ينطبق على الأئمة الاثني عشر.

لديه رباعي يقول فيه ان طريق الوصول الى النور والخروج من الظلام، هو مشاهدة جمال الثمانية والأربعة، أي وجوه ائمة الشيعة الاثني عشر.

كلمة «بابا» التي ترد في بداية اسم هذا العارف، كان عنوان طريقته، كما تطلق هذه الكلمة في اللغة الفارسية على كبير الطائفة. وتعني كلمة «عريان» العري من انواع التعلقات الدنيوية والانشدادات المادية. وهناك العديد من القصص الخرافية

التي تفسر اطلاق عنوان «عريان» على هذا العارف، لا تنسجم مع الموازين العقلية.

ما دعانا لطرح أفكار هذا العارف في هذا الكتاب هو انه يستند الى الأحكام العقلية مثل الكثير من كبار رجال المعرفة، ويعطي للعقل والاستدلال أهمية كبيرة. ورأينا كيف تحدث في كلماته القصار عن موضوع العلم والمعرفة والعلاقة ما بين هذين الاثنين، وكيف يشبّه النسبة بينهما بالنسبة بين الصورة والمعرفة.

صحيح انه عبر في أهازيجه عن نوع من الوله والاضطراب، وابتعد عن اسلوب البرهان والاستدلال، غير ان الرجوع الى كلماته يكشف عن احاطته بالمعايير العقلية والقواعد الاستدلالية، والأحكام الذهنية.

لابد من التنويه ايضاً الى وقوع اختلاف بين المؤرخين حول تاريخ حياته وزمان وفاته. فالبعض يراه معاصراً لابن سينا، والبعض الآخر يقول انه كان يعيش في عصر نصير الدين الطوسي المتوفى عام ٦٧٢ هـ

ما هو ثابت، انه كان عارفاً نقي الضمير، ومفكراً عميق التفكير، ولذلك يحظى استعراض أفكاره ودراستها، بأهمية كبيرة، لهذا لا تؤثر معرفة العصر الذي كان يعيش فيه كثيراً على ما استعرضناه وأوضحناه.

٣٠
الألم والحيرة، مصدر أفكار الشيخ العطار

قلما نجد بين كبار عرفاء العالم الاسلامي أحداً بمستوى الشيخ فـريد الديـن العطار قد تبرأ من الأفكار الفلسفية واسلوب الفلاسفة. فهو يرجّح «كاف» كلمة الكفر على «فاء» كلمة الفلسفة، مشيراً من خلال ذلك الى ابتعاده الشـديد عـن طريق الفلاسفة ونهجهم.

طالما عبّر هذا العارف الكبير من خلال الشعر والنـثر عـن انـتقاده للـنمط الفكري الفلسفي والاستناد الى المفاهيم الذهنية، وتوجيه التوبيخ للسالكين في هذا الطريق.

ورغم ذلك نراه قد تحدث في بعض الأحيان باسلوب الفـلاسفة واصـطبغت كلماته بالصبغة الفلسفية. فهو يعتقد ان عالم المحسوسات عـالم خـيالي لا يمكـن التعويل عليه.

ويرى العطار كذلك وجوب التحرر من عالم الصورة، ويـرى ان هـذا العـالم يحجب الحقيقة دائماً ويحول دون رؤيتها بشكل صحيح.

مثل هذه الكلمات والأفكار، لا تشبه كلام بعض الفلاسفة فحسب، وانما تقترب حتى النمط الفكري لدى بعض السوفسطائيين. طبعاً لا ينبغي تصور ان الذي يعتبر عالم المحسوسات خيالاً لا غير، انه قريب في فكره من النمط الفكري السوفسطائي، اذ بصرف النظر عن التشابه الظاهري بين كلمات هذا اللون من الأفراد وكلمات السوفسطائيين، هناك اختلاف واقعي بين الاثنين لابد من دراسته. ويمكن ملاحظة هذا الاختلاف في الترجمة التالية لرباعي باللغة الفارسية:

السوفسطائي الذي ما عنده عن العقل خبر

يقول: العالَم خيال في النظر

أجل العالم جميعه، خيال ولكن

تشع فيه الحقيقة للبصر

بعض الفلاسفة وعلى غرار السوفسطائيين يعتبرون عالم المحسوسات عالماً خيالياً، غير ان العطار وعلى غرار بعض الفلاسفة يرى ان المحسوسات مظاهر للحقائق، وأن الحقيقة تتجلى في مرآة الموجودات دائماً. فالذي يواجه في كل مكان مظهراً للحقيقة لن يكون بوسعه ان يظل سجيناً في عالم المحسوسات، لأن أفق مشاهدات هذا اللون من الأفراد واسع جداً، وتختلف حياتهم عن الحياة التافهة اليومية لأصحاب النظرات الضيقة.

افق الرؤية يختلف من شخص لآخر، وينظر كل أحد الى العالم من نافذة عينه، ولهذا السبب تختلف عوالم الأشخاص، ولكل واحد منهم تعلق بعالمه. كما تعتمد الدرجة الوجودية لكل منهم على عالمه ايضاً. والانسان ـ في الحقيقة ـ هو عبارة عن ذلك الشيء الذي يفكر به. والاتحاد بين العاقل والمعقول، أو بمقياس اوسع ـ وحدة العالِم مع المعلوم، حقيقة ليس باستطاعة أحد ان ينكرها، وتُقاس المراتب الوجودية للانسان بمقدار ما لديه من معلومات، ونوع الرؤية التي لديه.

حينما يؤخَذ بالسنخية بين العالِم والمعلوم، فما لا شك فيه ان الانسان لا يدرك في مرحلة الادراك الحسي شيئاً عدا المحسوسات، مثلما لا ينال في مرحلة الخيال

شيئاً عدا المتخيلات. وعلى هذا القياس يمكن القول ان المرء لا يدرك في مرحلة الوهم شيئاً عدا الموهومات. وبالنهاية، حينما يبلغ مرحلة العقل بالفعل، باستطاعته ان يدّعي ادراك المعقولات.

هذا الكلام فضلاً عن صدقه على انواع الادراكات بدءاً بمرحلة الحس وانتهاء بمرحلة العقل، يصدق كذلك على الحواس الخمس الظاهرية ايضاً. لأن حاسة البصر لا تدرك سوى المرئيات، وحاسة السمع لا تدرك سوى المسموعات وهكذا.

هكذا يمكن القول ان اولئك الذين ينظرون الى العالم من منظار تحصلي، ويدرسون امور العالم وشؤونه في اطار التجارب الحسية فقط، ينكرون أي ابداع أو ابتكار قائم على الامكانات العقلية والارادية.

اولئك الذين يشاهدون صورة النفس في أعماق الآفاق، غافلون عن الحقيقة التالية وهي ان من الأفضل حل رموز الآفاق في سر سويداء النفس. فحينما ينحصر الانسان في دائرة التصورات الحصولية والادراك غير المباشر، يظل بعيداً عن عالَم الحضور.

المفكرون الوضعيون يعتقدون ان الحركة لا تتحقق إلّا بشكل افقي. والاستكمال أو الارتقاء انما هو تحول تاريخي بالصورة الافقية، لا غير.

على اساس هذا النمط من التفكير تقع الحوادث الماضية الى الوراء، والتحولات التاريخية عبارة عن حادثة محسوسة في اعقاب حادثة محسوسة اخرى، بينما من وجهة نظر المفكر المتأله يقع الزمان في درجة اسفل، والحوادث الماضية تحت أقدامنا. وعلى أساس هذا النمط الفكري تُعد حركة الانسان في سيرها وسلوكها، حركة طولية، تجري من المحسوس الى المعقول، ومن عالم الملك الى عالم الملكوت وما فوقه.

تفكير المفكر المتأله لا يمكن قياسه بموازين الحركة الأفقية للتاريخ والتحولات المادية والعنصرية بمعناها الشائع، وانما ينبغي الاهتمام بما وراء التاريخ من اجل

بلورة فهم صحيح وادراك صائب، لأن هذا التفكير وان كان منبثقاً من قلب التاريخ وأعماق حركة الزمان، لكنه ليس في عرض الزمان من حيث الرتبة الوجودية، ويتفوق عليه بمراتب.

الفكر الذي لا يتفوق على الحركة الأفقية للتاريخ، لا يُعد فكراً أصيلاً، ويتعرض للتغيير بمرور الزمن وينتهي الى الفناء. فحينما يجري سلوك الانسان من المحسوس الى المعقول، ومن المُلك الى الملكوت وما فوقه، يصبح باستطاعة السالك الحفاظ على عالمه الباطني والمعنوي من أي عدوان وتطاول للتاريخ الخارجي والتحول الأفقي، وينبري لمشاهدة المظاهر المتتالية والمستمرة للحقيقة.

كبار العرفاء والحكماء الالهيون، هم أعضاء في اسرة معنوية واحدة، ويتصل بعضهم بالبعض الآخر من خلال شجرة نسب واحدة، ورغم اختلاف أغصان الشجرة من جهات مختلفة، إلّا انها ترتبط فيما بينها من خلال جذر قوي عميق.

الشجرة المعنوية، لديها جذور في الدهر، والعالم السرمدي، ولأغصانها أصل واحد.

كلمات أهل المعرفة ذات لون خاص ورائحة خاصة، لذلك تبعث الحياة في من يرى لونها ويشم رائحتها. وهذه الكلمات مؤنسة لذوي الاستعداد ومثيرة، بنفس مقدار غربتها على الفاقدين للاستعداد.

الآثار والكلمات التي خلّفها اهل المعرفة لا تتحدث مع كل أحد ولا تكشف عن محتواها بجميع الافراد. انها تحتفظ في داخلها بجواهر لا يثمنها ولا يعرف قدرها سوى الأخصائيين في الجواهر.

لاريب في أن فريد الدين العطار، أحد كبار عرفاء العالم، ولا يتحدث إلّا عن تأمل. والتأمل الفكري عين تنفتح على الحقيقة. والحقيقة واضحة وساطعة بحسب الذات، ولا يخفى هذا الوضوح على الأعين المنفتحة.

صحيح ان العطار لم يتحدث باسلوب الفلاسفة أو من خلال اصطلاحاتهم، إلّا أن الكثير من آثاره أوجدها عن تأمل وتفكير عميق، الأمر الذي دفع بأصحاب

التفكير العميق الى التأمل في اسرار الوجود. فهل يمكن ان نجد مفكراً اطلع على كتاب «منطق الطير» الذي ألّفه هذا العارف الكبير ولم تعقد لسانه الدهشة ولم يقع في نوع من الحيرة.

الحيرة والتفكير، يمثلان المنطلق لأفكار العطار، وتقوم الكثير من بحوثه على هذا الأساس. ويعتقد أحد الباحثين المعاصرين ان التفكير والحيرة، خصوصية يمكن ملاحظتها في جميع مثنويات الشيخ العطار. ويرى هذا الباحث ان الحيرة الموجودة في «أسرار نامه»، موجودة أيضاً في «مصيبت نامه»، والحيرة الملاحظة في نهاية رحلة طيور منطق الطير، تُلاحظ متجلية في «الهي نامه» في الصورة التالية وهي: لا ينبغي البحث عن حقيقة الأشياء في ظاهرها، بل لابد من الاهتمام برمزها ومعناها.

في «أسرارنامه» لا يجد الشاعر في البحوث والأفكار التي أبداها المفكرون لادراك حقيقة احوال العالم، شيئاً سوى الحيرة (البيت ١٩٦)، ويردد بنبرة يفوح منها الحزن: ماذا كنت اذا لم تكن وجودنا؟ (البيت ٢٠٠٤)، ورغم ذلك فالتفكير بالموت لم يمنعه عن ادراك جاذبية الحياة.

في مقالة اخرى ـ المقالة الرابعة عشرة ـ يقول بحسرة وأسف: لولا هاجس الموت لكانت الحياة جميلة. ومع ذلك فالتأمل في احوال العالم يكشف للانسان: حيثما يوجد سرور، يوجد في مقابله محنة وألم ايضاً، وأنَّ راح العالَم ليس بدون ثمالة، ومادام هناك انسان، فلن تتحقق الدعة والأمان (البيت ٢١٧٣).

في المقالات الاخرى، يعكر التفكير بالموت صفو العطار، ويبعث الاسوداد في افقه الذهني: فحينما يحترق الانسان كالشمعة ويبعث الضوء، ثم ينطفئ في آخر المطاف، فلماذا يتألم كل هذا الألم؟ (البيت ٢١٨٨).

خالق العالم ـ على حد قول ذلك المجنون الفطن ـ حُكمهُ حُكمُ صانع القدح، يصنعه عن حكمة ويكسره عن حكمة (البيت ٢٣٩٠). فهل ذلك المجنون الفطن الذي يستشهد به العطار هو عين ذلك القائل الذي يشبّه الانسان بالقدح اللطيف

المثير للعجب الذي يصنعه صانع الأقداح ثم يضرب به الأرض؟ هذه فكرة خيامية تُلقي بالعطار في وادي الحيرة.

لاريب في ان العطار يختلف عن الخيام في الامر التالي وهو ان العطار يصل من خلال هاجس الموت والفناء الى النتيجة التالية: بما انه لابد من الموت في نهاية المطاف، فلا ينبغي تمضية الحياة في الغفلة، والذي لديه عين مضيئة لا ينبغي ان يتذوق حلاوة العمر في الغفلة (البيت ٢٥٦٥).

كان يشغل باله دائماً الامر التالي وهو ان الدنيا لا تستحق الالتصاق بها والانخداع بزخارفها. وطالما كان يردد: بما ان مكانك الأصلي ليس في هذا العالم فلا يجوز الاحتماء بالدنيا (البيت ٢٦٤٦)، والانسان لم يخلق في هذا العالم من اجل أن ينام أو يأكل (البيت ٢٦٤٦). وبما ان الانسان يُحاسَب في العالم الآخر على كل ما هو موجود في هذا العالم، فلا ينبغي مدّ اليد الى كل ما يرغب فيه القلب (البيت ٢٦٦٨).

ويعود في مقالة اخرى الى هذه الفكرة المؤلمة التالية: بما ان وجه الانسان سيُدفن بالتراب آخر المطاف، فينبغي وضع الخد على التراب مادام في هذا العالم، تعبيراً عن عجزه، اذ لا يبقى مع الانسان شيء بعد الموت سوى حرقة القلب وآهة السَّحَر (البيت ٢٨٨٢).

لماذا ينبغي الاستسلام للنوم في هذا العالم وتمضية العمر في الغفلة؟ هناك فرصة للدعاء والتضرع حتى منتصف الليل والى وقت السَّحَر. فلا يجب تبديد هذه الفرصة بالنوم.

يشير العطار الى الطريقة والحقيقة بشيء من التأثر بالشيخ ابي سعيد أبي الخير: اصبر عند الطريقة، واصمت عند الحقيقة (البيت ٣١٣٥).

يبحث الدكتور عبد الحسين زرين كوب في الكثير من مثنويات العطار، عن حيرة هذه العارف الكبير وفكره العميق، ويعتقد ان «منطق الطير» الذي يبدو انه خاتمة مثنويات العطار وشرح لأعلى تجارب سلوك الطالب السالك، لديه منطق

آخر ماوراء سائر المثنويات. وهو منطق عارف لا يسير في مراتب ومقامات الطلب بل يطير فيها، ولا يقطع الطريق بقدم السلوك، بل بجناح الشوق.

بعض أهل المعرفة يقسمون القريحة العلمية للانسان بحسب المراتب الى ثلاثة أقسام:

القريحة الطيارة، والقريحة السيارة، والقريحة القطانة. القريحة الطيارة هي تلك المرتبة من الادراك التي يمكن تسميتها بالحدس القدسي. والحدس القدسي هو ذلك الشيء القابل للانطباق في اصطلاح القرآن الكريم مع الآية الكريمة التالية:

﴿يكادُ زيتُها يضيء ولو لم تمسَسه نار﴾[١].

فالنفس المستكفية بالذات من الباطن النوراني، وبدون تكلف وتصعب في مقدمات البرهان، تحصل على النتيجة.

القريحة السيارة تقع في المرتبة الثانية، وهي عبارة عن الفكر الصائب الصحيح الذي ينتقل بسرعة من المقدمات الى النتائج.

القريحة القطانة، نوع من التفكير الراكد الذي لا يتميز بفاعلية واضحة.

الحكيم هادي السبزواري، ضمن اعتباره للمنطق حكمة، أشار في منظومته الى هذه المسألة قائلاً:

من منطق عيونه خراره ... واردها قريحة طياره

راء لنور في الطريق كافٍ ... لم يتكأده صعود قافٍ[٢]

نلاحظ أن السبزواري يشير الى منطق تجري عيونه باستمرار جرياناً شديداً وفوّاراً. عيون هذه الحكمة تتدفق من الباطن، وتجري جرياناً ذا قريحة طيارة. ويقطع صاحب هذه القريحة طريقه طائراً باتجاه المقصود غير عابئ بشتى ألوان المشاكل والصعوبات.

---

(١) النور، ٣٥.

(٢) شرح منظومة السبزواري، ص ١.

ويشير السبزواري في البيت الثاني الى هذا المعنى ويقول بأن صاحب القريحة الطيارة يشاهد النور وينطلق باتجاهه بسرعة. وفي هذا الانطلاق السريع، والسعي لتسلق جبل قاف، والوصول الى قمة المـعرفة، لا ينبعث الأعياء عند السالك ولا يعمل أي شيء على انصرافه عن المواصلة حتى النهاية.

صحيح أن هادي السبزواري، فيلسوف صدرائي، ويختلف اسلوبه الفكري عن الاسلوب الفكري عند الشيخ العطار، ولكن بما ان ارباب المعرفة، اعضاء في أسرة معنوية واحدة، لذلك يرتبط كل منهم بالآخر ويتحدثون بلغة واحدة. فما قاله هذا الحكيم الالهي في الابيات الاولى من منظومة المنطق، ينطبق مع مضمون ومحتوى كتاب «منطق الطير» للعطار، لأنه لا ينظر الى المنطق من المنظار الأرسطي فقط، وانما يثني في بداية الكتاب على الله الذي علّمه علم البيان، ويقرن في ذلك التعليم الكتاب بالميزان. ويريد هذا الحكيم بالكتاب، الكتاب التكويني الآفاقي أو العقلي الذي يجمع العلم والعمل، بينما يريد بالميزان، الانسان الكـامل الذي وزانـه وزان الوجود، ويرى أن ما يتحقق في العالَم الكبير، كامن في الانسان كعالم صغير.

ويمكن القول ان مراد الحكيم بكلمة ميزان، هو المنطق، ويقصد ان الله تـعالى قرن الكتاب بالميزان في القرآن الكريم، حيث ورد في الآية الكريمة: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان﴾[1].

طبعاً ان اقتران الكتاب بالميزان، قابل للادراك بالعقل المحفوف بالنور الالهي. وأشار الحكيم السبزواري الى هذه الحقيقة وقال:

نحـمد مـن عـلّمنا البـيانا   وقارن الكـتاب والمـيزانـا

لفكرنا بدائـعاً قـد انـتجا   وعقلنا بنوره قد أجـجا[2]

هكذا نرى الحكيم السبزواري يتحدث عـن عـلم البـيان واقـتران الكـتاب

---

(١) الحديد، ٢٥.

(٢) شرح منظومة السبزواري، ص ١.

والميزان بالقرآن والمنطق، ويعتقد أن الله تبارك وتعالى يؤجج عقل الانسان بنور العلم والالهام.

ورد في بعض الروايات ان علم البيان اشارة الى اسم الله الأعظم الذي تتضح عن طريقه جميع الامور[١]. ولاريب في ان علم البيان بالمعنى الذي يطرحه السبزواري وأُشير اليه في روايات المعصومين (ع)، يتصل بالعقل المتنور بالعلم الالهي.

على أساس هذا النمط من التفكير، يعتبر الحكيم السبزواري ـ وعلى العكس من كثير من الفلاسفة ـ المنطق نوعاً من الحكمة، ويضعه ضمن اطار العلوم اليقينية.

كما يشير الى تعريف آخر للحكمة ويقول: اذا اعتبرنا الحكمة خروج النفس الناطقة نحو كمال الممكن في جهتي العلم والعمل، ينبغي ان نعتبر المنطق من أقسام الكلمة، لأن المنطق ميزان يمكن بواسطته الانطلاق من مرحلة النقص الى مرتبة الكمال.

وذهب الى أبعد من هذه المرحلة ايضاً وقال: وحتى لو أخذنا التعريف المشهور في باب الحكمة، بمقدورنا ايضاً ان نعتبر المنطق من أقسام الحكمة، لأن الحكمة اذا كانت طبق التعريف المشهور علماً بأحوال أعيان الموجودات كما هي في الواقع، غير أن المنطق ورغم عدّه من المعقولات الثانية، يمكن وضعه لأحد الوجوه ضمن اطار الامور الواقعية والخارجية، لأن المعقولات الثانية تؤلف هيئة النفس الناطقة، وبما أن النفس الناطقة موجود خارجي، فلابد ان تكون هيئاتها خارجية ايضاً.

يمكن القول بتعبير آخر: تُعد المعقولات الثانية، اموراً ذهنية حين مقايستها بالعالم الخارجي. ولكن لو صُرِف النظر عن هذه المقايسة، ونُظر الى كل أمر كما هو، لكان أمراً خارجياً.

---

(١) اورد السبزواري رواية بهذا الصدد للامام الصادق (ع) نقلاً عن كتاب مجمع البيان.

على ضوء ذلك يمكن القول ان ما عبر عنه السبزواري بالقريحة الطيارة، يتناسب تماماً مع «منطق الطير» للعطار، لأن الـ «سيمُرغ»[1]، تعبير عن كلمة «سيناموغا»[2] التي تعني النور المقدس، حيث تطير الطيور عبر الأودية المحفوفة بالأخطار والمهالك نحو طير النور، أي العنقاء.

القريحة الطيارة في اصطلاح السبزواري، تبادر الى مشاهدة النور ايضاً، وتدرك النتيجة بدون ان تعييها مقدمات البرهان. ويمكن القول بايجاز ان السالك في منطق الطير العطاري يطير باتجاه مقصوده الأصلي ومطلوبه الاساسي، في رحلة يهيمن عليها الشوق والحب. ومما لا شك فيه ان السالك الذي ينطلق طائراً نحو المقصود، سيكون أقوى من السالك الذي ينطلق سائراً. وبذلك يتفوق منطق الطير على منطق السير، وهذا ما جعل صاحب منطق الطير ذا فطنة اكبر.

ذكرنا من قبل ان الدكتور زرين كوب اعتبر في كتابه «خفقة جناح العنقاء»، انشاد مثنوي «منطق الطير»، كان بطريقة ذكية وماهرة، ووصفه بأنه أثر حماسي. ورغم ذلك نراه يصف الشيخ العطار في موضع آخر من الكتاب بأنه شخص ساذج، بحيث يضحك عقل الانسان تلقائياً على سذاجته وبساطته.

هذا المحقق المعاصر يعتقد في كتاب «تذكرة الأولياء»: ان هناك قضايا وقصصاً تُنسب الى مشايخ الطريقة لا تنسجم مع منطق العادة والطبيعة، غير ان الشيخ العطار ينقل هذه الكرامات وخوارق العادة عن المشايخ بدون أي تردد أو شك، متصوراً ان عقل القارئ والمخاطب خالياً كذلك من أية شائبة.

والحقيقة هي ان نقل هذا اللون من الكرامات في تلك الأيام، قلّما كان يبعث الشك أو التردد في الأذهان. فبعد سنوات منه ينقل سعدي الشيرازي في «بوستان»، ان رجلاً كان يريد عبور بحر المغرب لكنه لم يكن معه مال فلم يصعد الى السفينة التي صعد اليها سعدي. وحينما تحركت السفينة شاهد سعدي ذلك

---

(١) العنقاء باللغة العربية.

(٢) Saenamorga.

الرجل وقد وضع قدمه على الماء. وحينما وصل سعدي الى الساحل الآخر شاهد ذلك الرجل قد وصل الى الساحل أيضاً. وحينما سأله سعدي عن ذلك أجابه: أوصلتك السفينة، وأوصلني الله.

اذن رجل ذكي وفطن ومجرِّب مثل سعدي، ينقل حكايات شبيهة بحكايات العطار، بنفس سذاجة العطار وبساطته، ولا يثير أي شك حولها[١].

وهكذا نرى ان زرين كوب ينسب بساطة العطار الى عصره وزمانه، ويعتقد ان رجلاً فطناً كسعدي الشيرازي أيضاً يتحدث كالعطار في نقل بعض الحكايات، لأن عصره كان قريباً من عصر العطار، وكان نقل هذا اللون من الحكايات والكرامات لا يبعث الاضطراب في ذهن الأشخاص وضميرهم آنذاك.

التفت الى هذا الأمر ايضاً المحقق المعاصر بديع الزمان فروزانفر، واعتبر الشيخ العطار رجل المستقبل. اذ ان كلام الشيخ العطار في تذكرة الأولياء ليس لم يتناسب مع عصره وزمانه فحسب، وانما يثقل فهمه حتى على أبناء العصر الراهن.

فروزانفر يعتقد أن من الممكن ان يحل اليوم الذي يتكامل فيه الانسان فيدرك عمق كلمات الشيخ العطار، ويراها منسجمة مع ذوقه. ويقول في مقدمة كتابه:

«بعد الحمد والصلاة، الشيخ فريد الدين محمد العطار النيشابوري، من اولئك الرجال المشهورين والمجهولين ايضاً في الأدب الفارسي. ولربما هناك عدد آخر من شعراء الفارسية بهذه الصورة ايضاً، لأنهم لم يكونوا رجال عصرهم ولا رجال عصرنا، وانما رجال عصر من الممكن ان يوجِده تكامل الانسان وعلو مقام الانسانية فيما بعد»[٢].

هكذا نرى ان باحثين كبيرين من باحثي عصرنا، يعتبران كلام الشيخ العطار في كتاب «تذكرة الأولياء»، غير متناسب مع العصر الراهن، ويريان سماعه نوعاً

---

(١) خفقة جناح العنقاء، ص ٥٦.

(٢) بديع الزمان فروزانفر، شرح احوال ونقد وتحليل الشيخ فريد الدين العطار، ١٩٦١، ص ١.

من السذاجة أو البراءة. والاختلاف بين هذين الباحثين هو ان أحدهما يعتبر كلام هذا العارف الكبير افرازاً لطبيعة الحياة ونمط التفكير السائد في عصره، والآخر يعتقد ان الماضين كذلك لم يستطيعوا بلوغ عمق كلماته، ولربما سيأتي اناس في المستقبل لديهم القدرة على فهمها بفضل ما سيتحقق من تكامل انساني.

هناك باحثون ومحققون آخرون، وقفوا كثيراً عند كلمات الشيخ العطار، وانتابتهم الحيرة ازاء مضامينها، وهو ما دفعهم الى تفسير تلك الكلمات أو تبريرها، وعملوا ما وسعهم ذلك على جعلها متناسبة مع اذهان الناس وضمائرهم.

البعض يقول ان ذهن العطار لا يعاني من أي عائق، ولذلك كان بامكانه ان يرى ما هو غير ممكن، ممكناً. ويرى هؤلاء ان ذهن العطار الخالي من كل عائق، لم يكن يفكر بضعف الروايات وقوتها، بل ولا في صحتها وسقمها، وانما كان ينقل اية قصة ورواية كانت لديه، ككرامة لمشايخ الطريقة.

بعض هؤلاء يعتقد ان في آثار الشيخ العطار، امتزجت أعم التصورات مع أخص الأفكار.

آخرون تحدثوا بطريقة اخرى، غير ان هدف الجميع هو جعل كلمات الشيخ العطار الواردة في «تذكرة الأولياء» وبعض آثاره الاخرى، منسجمة مع ذهن أبناء هذا العصر. وقد انصبت جهود هؤلاء بهذا الاتجاه لأنهم واقعون تحت تأثير الظرافة اللغوية عند العطار وكذلك أفكاره المتعالية من جهة، ولأن بعض الروايات والكرامات تبعث الحيرة في الذهن من جهة اخرى. غير ان الحقيقة هي ان ما قاله المحققون في تبرير كلمات العطار وتفسيرها بطريقة تنسجم مع اذهان الناس، امر لا يقوم على قاعدة محكمة ورصينة.

لا نريد ان نتجاهل عامل التحولات التاريخية وتأثيره على طبيعة التفكير الاجتماعي، ولا الدور الذي يلعبه الزمان والمكان في هذا المضمار، ولكن كيف يمكن ان ندّعي بثقة ان آذان الناس الذين عاشوا في عصر العطار، كانت ذات استعداد كامل لسماع هذه الكرامات والخوارق، ثم تبدد هذا الاستعداد في سائر الأزمنة؟

في تلك البرهنة الزمنية التي كان يعيش فيها الشيخ العطار، كان يوجد الكثيرون الذين كانوا يحجمون عن سماع تلك الكلمات والتصديق بها، ويفكرون بطريقة اخرى. فأولئك الذين يحبسون أنفسهم في سجن عالم الحواس الظاهري وعالم اهوائهم النفسانية الضيق، ينظرون الى التحولات التاريخية كسلسلة من الحوادث التاريخية المتلاحقة، والتي يعقب بعضها البعض الآخر. فهؤلاء لا يعترفون سوى بالماضي والحاضر والمستقبل، ولذلك لن يُفتح بوجوههم باب الملكوت.

كتاب «تذكرة الأولياء»، ليس كتاباً تاريخياً بالمعنى المصطلح. كما ان هدف العطار من نقل تلك الحكايات، لم يكن تحليل الوقائع التاريخية، لأن التاريخ لا يتحقق إلّا في ظرفي الزمان والمكان فقط، بينما العطار، فضلاً عن رؤيته للوقائع في زمانها ومكانها، ينظر الى افق آخر تكون فيه الشمس والقمر والنجوم أشد تألقاً وأعظم سطوعاً. والعالم الذي يشاهده هذا العارف من هذا المنظار، أوسع بكثير من العالم الذي يعيش فيه سائر الناس.

في ذات الوقت الذي يعيش فيه العارف بين احضان عالم الملك، يعتقد بانفتاح ابواب عالم الملكوت ايضاً، ومشاهدته له بعين ملكوتيته. وكما يستطيع ان يشاهد الأنفس في الآفاق، يستطيع كذلك ان يشاهد الآفاق في الأنفس شفافة وواضحة.

الله تعالى يكشف ملكوت السماء والأرض لأوليائه، وما يتحقق في عالم الملكوت لا يمكن رؤيته إلّا بعين ملكوتية. وكتاب «تذكرة الأولياء» وكما هو واضح من اسمه، كُتب حول أولياء الله، ووردت فيه أوصافهم، وأحوالهم، وكراماتهم.

فريد الدين العطار لم يكن ساذج التفكير وبسيطاً، وانما كان ذا قريحة طيارة بحيث يمارس السلوك الفكري من خلال التحليق والطيران، فيصل الى نتيجة البرهان بسرعة اكبر بكثير مما كانت تستوعبه أذهان أهل زمانه. وأثبت هذا العارف الكبير من خلال انشاد مثنوي «منطق الطير»، انه كان يعمل وفق منطق

الطير أيضاً.

لاريب في ان سرعة الفكر في منطق الطير، أعظم بكثير مما هي عليه في منطق السير. ويتحدث «العطار» في كتاب «تذكرة الأولياء»، بذات المنطق الذي استخدمه في كتاب «منطق الطير».

واولئك الذين يرون تبايناً وتضارباً بين هذين الكتابين الرئيسين، ينبغي عليهم البحث عن هذا التباين والتضارب في نمط فكرهم. فهؤلاء غير عارفين بطبيعة الارتباط بين الشكل والمحتوى، ويجهلون التركيب الاتحادي بين المادة والصورة ايضاً. ولو تصور أحد أن باستطاعته اقتطاع الشكل عن محتواه، أو ان يشاهد الهيولى بدون الصورة، فانه مخطئ تماماً، ولابد ان يعتبر نفسه ضمن جوقة البسطاء والسذّج.

كيف يمكن ان يكون شخص ما في ذروة الفكر ونهاية الفطنة من خلال تأليفه لأثر ما، ثم يظهر مضمحل الفكر وساذجاً في تأليفه لأثر آخر؟

الذين لديهم معرفة بالمنطق الباطني والمحتوى المعنوي لكتاب «منطق الطير» للعطار، لا يخفى عليهم الارتباط الوثيق المحكم بين هذا الكتاب وما ورد في كتاب «تذكرة الأولياء».

سبق أن قلنا بأن الارتباط بين محتوى هذين الكتابين ينبغي البحث عنه في الارتباط ما بين الشكل والمحتوى، أو الاتحاد ما بين الظاهر والمظهر. وثمة من تحدثوا في هذا المضمار بطريقة اخرى مستفيدين من الاختلاف القائم بين الرؤيتين.

لاريب في وجود تباين بين المشاهدة الباطنية والنظرة الخارجية ازاء منظومة معينة. فالآثار الشعرية والنثرية للعطار، تمثل منظومة منسجمة ومترابطة لو ألقى المرء نظرة عليها من الباطن لرآها في منتهى الروعة والاتساق. غير أن ثمة من ينظر اليها من الخارج، ولذلك ليس بوسع هؤلاء ان يعتبروا كتاب «تذكرة الاولياء» بمستوى كتاب «منطق الطير» أو منسجماً معه.

لا شك في ان الدخول الى منظومة العطار الفكرية، ليس بالأمر السهل، وليس

باستطاعة من يفتقد للمعارف المعنوية والتجارب العرفانية الانطلاق الى داخل هذا النظام. فالذين لا معرفة له بالنظام الفكري عند العطار، ربما يعتبرون كتاب «تذكرة الأولياء»، اثراً بلا محتوى أو بدون قيمة، فضلاً عن تعميم هذِه النظرة ايضاً على الكثير من غزليات ومثنويات هذا العارف والشاعر الكبير.

حينما كنت طالباً في جامعة طهران جابهت في محاضرات أحد الأساتذة المعروفين هذا اللون من النظرة لآثار العطار. فالمرحوم الاستاذ الدكتور حميدي الشيرازي الذي كان متميزاً في تدريس الشعر والنثر الفارسيين، وشاعراً بارزاً ايضاً، كان يهاجم العطار بمختلف العناوين، ويصف كلماته بأنها هشة وعديمة الأساس. ولم اعترض عليه تعبيراً عن احترامي له كأستاذ، لكنني شعرت بالألم، وأخذت افكر في ذلك الشيء الذي أبعد هذا الاستاذ حسن النية، عن نظام العطار الفكري، وتوصلت الى النتيجة التالية وهي ان هذا الاستاذ كان قد استغرق في أشعار الخاقاني، والأنوري، والفرخي، والمنوجهري، وغيرهم من كبار رجال الأدب الفارسي، فتولد لديه استئناس بمبانيهم الفكرية وأصولهم الجمالية، الأمر الذي جعل أفكار العطار العرفانية غريبة عليه.

طبعاً كان هناك آخرون يمتدحون النمط الفكري عند هذا الاستاذ ويؤيدون كلماته التي تنال من شأن آثار العطار. فهؤلاء لم يعبّروا عن امتعاضهم من كلمات العطار فحسب، وانما كانوا يعتبرون آثار سائر العرفاء فاقدة للاعتبار أيضاً.

المحقق الكريم وصديقي العطوف الدكتور شفيعي الكدكني، التفت الى هذا الأمر، وطرحه في كتابه القيّم. فهو يقول: «ان ادراك اهمية شعر العطار أمر في منتهى الصعوبة لاولئك الذين يقعون خارج اطار منظومته الفكرية، بل ومحال تقريباً. لذلك حينما انبرى قبل سنوات أحد الشعراء المعروفين لنقد العطار من خارج منظومة العطار الفكرية والثقافية، انقسم قراء تلك الكتابات الى فريقين متعارضين. الفريق الذي كان في داخل المنظومة، عزوا انتقاداته الى الجهل، وفقدان المعرفة، والحرمان من الالتهاب، والحرارة والجذبة. اما الفريق الذي كان على غرار

ذلك المنتقد، في خارج المنظومة، فقد ضمّ صوته الى صوته وقال: «شعر العطار شعر ذو رؤية تافهة، ويُعد المؤسس لأولى التسيبات في الشعر الفارسي».

والحق هو ان كلا الرأيين صادق. فالذي تآلف مع المبادئ الجمالية في شعر الخاقاني، والأنوري، والنظامي، ويريد ان يعطي رأياً في منظومة العطار الثقافية من خارج تلك المنظومة، فمن حقه ان يعتبره شاعراً ثرثاراً وخرافياً ومضحكاً!

اما لو دخل مثل هذا الشخص الى باطن منظومة العطار الذهنية فلابد ان يعطي رأياً آخر... لربما يستنبط البعض من هذا الكلام ان الدخول الى منظومة العطار الفكرية يعني الاستهانة بالجمال أو انكار قيمة الصور في الآثار الأدبية، غير أن الأمر ليس كذلك.

التطبع على هذا العالم والنفوذ الى باطن هذه المنظومة، امر لديه علمه الجمالي الخاص. ومادام الانسان باقياً على اصوله السابقة، فانه مهما حاول ان يلقن نفسه بدخول هذه المنظومة، فلن يجدي هذا التلقين قط.

الدخول الى باطن هذه المنظومة يتحقق، حينما يصبح بمقدور الانسان اعتبار مثنوي جلال الدين المولوي، اقوى الآثار الفارسية من حيث الصورة ايضاً، لا ان يقال «المعاني جيدة، ولكن هناك ضعف في اسلوب البيان أو الصورة».

حينما يُنظَر الى هذه المنظومة من الداخل، تظهر أضعف أبيات مثنوي المولوي، ارسخ الكلمات التي يمكن طلبها في اللغة الفارسية واكثرها انسجاماً.

هذا الكلام يُعد من مقولة الشطحيات الصوفية، من وجهة نظر اولئك الذين لديهم ادراك ثابت للصورة. أما اذا توصل أحد الى هذه النقطة، فلن يشعر بالدنو والعلو، وانما سيرى كل شيء جميلاً، وجميع الصور في كمال الجمال.

﴿تبت يدا﴾[١] و﴿يا أرض ابلعي﴾[٢] الواردتان في القرآن الكريم، نراهما في

---

(١) المسد، ١.

(٢) هود، ٤٤.

مستوى واحد. ولذلك ينبغي القول بأن الشعر المنسوب للأنوري، لا محل له، اذ انه يتحدث عن الاختلاف في فصاحة هاتين الآيتين.

الشيء الوحيد الذي يمكن قوله بشأن التفاوت بين كلام أهل المعرفة هو اننا نتلذذ اكثر في بعض الأحيان ببعض الكلمات التي ترتبط بحاجاتنا الروحية، فتكشف عن جمالها بشكل اكبر لنا.

شعر العطار يمثل احدى مراحل تكامل الشعر العرفاني الايراني. فحينما نلقي نظرة من بعيد على هذا البحر... نلاحظ ثلاث قمم من الامواج: القمة الاولى السنائي، والثانية فريد الدين العطار، والثالثة التي هي اعلاها جلال الدين المولوي (الرومي).

ومن بعده، لا نلمح سوى امواج ومويجات، بل وحتى يمكن القول بأن البحر ليس بحراً بل بحيرة، وغدير، وبركة، بل وحوض في بعض الأحيان.

طبعاً لا يمكن تصور وجود جلال الدين المولوي بدون تينك القمتين، بل وحتى بدون الامواج والمويجات الواقعة بينهما»[١].

على ضوء ما سبق يمكن القول أن شعر العطار، من وجهة نظر احدى الشخصيات المهمة في الأدب الفارسي واللغة الفارسية، يمثل احدى القمم الرفيعة للشعر العرفاني الايراني. ولاريب في ان النظر من الداخل يمكن ان يتدخل في صحة هذا الحكم. وينطبق هذا الكلام على نثر العطار بمقدار انطباقه على شعره.

هذا العارف الكبير، فضلاً عن قوته في الشعر، كان قوياً في النثر ايضاً، وبلغ الذروة في المحاورة النثرية لاسيما من حيث جزالة التعبير. وأثنى الحكيم الكبير نصير الدين الطوسي على قوة بيانه وحسن تعبيره، حتى قال فيه «وكان شيخاً مفوهاً».

اذن كان العطار يتميز بملكة البيان بالمعنى الواسع للكلمة، وكان بارعاً،

(١) الدكتور محمد رضا الشفيعي الكدكني، الزبور الفارسي، ١٩٩٩، ص ١٩ ـ ٢٠.

ومتكلماً ماهراً، وخطيباً لائقاً. ومن الواضح ان هذه الاوصاف قلما تجتمع في شخص واحد[١].

الذين يعترفون بقوة البيان والتعبير عند فريد الدين العطار، وبراعته في الكلام والخطابة، ليس باستطاعتهم وصف هذا العارف الورع بالسذاجة والبساطة في نقل قضايا كتاب «تذكرة الاولياء»، لأن الذي يتحدث جيداً، يفكر جيداً، وجودة الفكر تلازم جمال الكلام.

الحقيقة العظيمة للانسان، تتبلور في كلامه، والكلام العميق يكشف عن تعالي الانسان وعمقه. ففي وجود الانسان تتحقق حيثية ماوراء أرضية لا يستطيع ان يسلط الضوء عليها سوى اللغة والكلام. بينما يعجز العلم عن التعبير عنها أو تبيانها. بل وتعجز عن ذلك حتى الفنون والاختراعات.

الشخص الوضعي التجريبي لا يفكر إلّا بالأمور التي تتحقق ضمن حدود التجربة الحسية. لذلك حينما تتوقف التجربة الحسية، يقلع التجريبي عن التفكير، وهذا هو عين ما يمكن ان يُدعى بموت الروح.

فريد الدين العطار، رجل روحاني، ولديه علم بالجانب الماوراء أرضي للانسان. وينشأ هذا العلم من السلوك الفكري، والهيجانات الباطنية، والميل الباطني نحو الحقيقة.

هذا العارف الكبير يعتبر القابلية على الكلام والقدرة على التعبير، من نتائج الايمان بالله وحبه[٢].

فالايمان والحب عند العطار لا يحولان دون تفكره بالامور والتأمل فيها، ولا يغلق عينه أو اذنه عن رؤية الحقيقة أو سماعها، لأن هذا العارف الكبير يؤمن ايماناً عميقاً بالسلوك الفكري، ويعتبر التفكر نوعاً من السلوك الحقيقي.

---

(١) شرح احوال ونقد وتحليل آثار فريد الدين العطار، ص ٨٩.

(٢) منطق الطير، ص ٢٦.

العطار رجل ذكي، وعميق التفكير، ودقيق، ويدرك الكثير من المسائل عن دراية وعقل، ويزنها بميزان العقل.

العطار قد يطرح أفكاره العميقة أحياناً في حكايات المجانين وعن ألسنة العرفاء. ولا ينسجم مع عقائد العامة، بل ويسعى في كثير من الأحيان لمحوها من أوساط الناس.

هذا العارف يرى ان الانحباس في مضيق الادراكات الحسية، يؤدي الى ظهور العقائد العامية، ولا ينبغي للانسان ان يبقى يرسف في أغلال وقيود هذا السجن.

للعطار أبيات يعتبر فيها الكعبة المقصد الأصلي والأمل النهائي الذي يتطلع اليه الانسان، إلّا ان مقاصد الناس وأهدافهم ليست واحدة.

ان فكر أي شخص ـ عند هذا العارف الكبير ـ بمقدار همته. فالذي معرفته في مرتبة التراب، تكون كعبته الحجارة. بينما لم يكن يفكر مجنون ليلى سوى بليلى فقط، والعاشق لا يفكر إلّا بمعشوقه الحقيقي فحسب[١].

العطار من خلال طرحه لهذه الأفكار، انبرى للتصدي للأفكار العامية داعياً مخاطبيه الى التعالي في أفكارهم وآرائهم.

وفي باب التوحيد وتكامل الانسان، مزج حرقة الحب بقوة الاستدلال، وانطلق للتحدث بلغة الشعر من خلال الاستعانة بمضامين الآيات القرآنية والروايات والأحاديث الاسلامية. ولهذا السبب بالذات تبلورت جهود هذا العارف الكبير في باب التوحيد على شكل مناجاة غالباً.

لا يخفى على أهل البصيرة ان المناجاة فضلاً عن تميزها بالتضرع والابتهال، والحب، تمتاز كذلك بالادراك والدراية والاستدلال الذكي.

في موضوع المناجاة، للعطار أبيات تفوح منها رائحة حرقة الحب، ولوعة الحاجة المؤلمة، فضلاً عن تميزها بنوع من الدراية والاستدلال الذكي.

---

(١) مصيبت نامه، ص ١٩٨.

الشاعر العارف يتحدث في بداية مناجاته عن غفران الله تعالى للذنوب والمعاصي، وتعليمه للانسان كيف يعتذر عن ذنوبه ويتقدم الى الله تعالى بطلب الصفح عنها. صحيح ان الله تعالى يغفر ذنوب المرء ومعاصيه، لكنه يعلمه طريق الاعتذار منها أيضاً.

يقول العطار انه احترق مئات المرات في حب الله، فكيف يحرق المحترق؟

يرى العطار وجود نوع من الارتباط بين غفران الذنب من قبل الله تعالى والاعتذار وطلب المغفرة من قبل الانسان، معتبراً غفران الذنب وتعليم طريقة الاعتذار، من أفعال الله تعالى.

ما يلفت الانتباه في تلك الأبيات ان العطار وضمن وصفه لرحمة الله بأنها علاج جميع الامراض والعلل، يعتبر الألم في طريق حب الله، جوهر روحه وحياته، ويعتقد انه لولا هذا الألم لما كان لروحه معنى. ولذلك نراه يعتبر التألم في طريق محبة الله، افضل حتى من تدين المتدينين.

يقول هذا العارف في أحد الابيات الشعرية ان ذرة من الألم في طريق محبة الله، أفضل من كل ما في العالم، وتقع ماوراء الكفر والايمان.

مسألة الألم والحزن في الله، يطرحها العطار خلال آثاره بعناوين مختلفة. ويطلب من خلالها الموت عن نفسه والحياة في الله. وهذا هو ذلك الحزن الذي يحمله في قلبه دائماً ويفصح عنه كألم كبير.

علاج هذا الألم الكبير هو الله تعالى، وليس باستطاعة أي شيء آخر ان يعالجه. وهذا العلاج الذي يصاحبه الألم ايضاً، يخرج عن أية قاعدة أو ضابط، ولا يستوعبه أي قالب. ولذلك لا يُقبل العطار على الفلسفة، ولا يبحث عن علاج لألمه في القواعد الفلسفية والموازين المنطقية. ورغم ذلك لا يتحدث هذا العارف الكبير بما يتعارض مع العقل، ويكتب آثاره بمنتهى الفطنة والذكاء.

ما يطلبه العطار وما يبحث عنه، يقع ماوراء العقل والاستدلال، لكنه حينما يفكر في المقصد النهائي وكعبة آماله، لا يتحدث إلّا بلغة العقل والاستدلال.

الألم والحيرة هما اللذان يدفعان العطار للتحدث، حيث تتبلور في ذلك التحدث أفكاره وآراؤه. أي ان مصدر أفكار هذا العارف الورع هو الألم والحيرة. ومن أجل ان يبرهن على ذلك، ينقل الحكاية التالية:

وقف درويش على باب حانوت طالباً شيئاً ما، فقال له صاحب الحانوت: لن اعطيك شيئاً ما لم تجرح جسمك، فتعرّى ذلك الرجل وقال: انظر الى جسمي، فهل نجد فيه موضعاً لم يجرح كي اجرحه؟

ثم يعلّق العطار على هذه الحكاية بقوله: انا كذلك الدرويش الشحاذ، جريح حتى اخمص قدميّ. ورغم كل هذه الجروح والألم، لست مستغنياً عن ألم الحق، وهو عين ذلك الغم الذي أطلبه دائماً. فما ان أسمع كلمة «هو»، حتى ينبعث من وجودي صراخ وهدير، ولو كان الأمر هكذا دائماً، فسيكون كمالاً. فأنا حيّ بالحق وميت عن نفسي من خلال هذا الألم والغم[1].

العطار يعتقد ان البحث يأتي في أعقاب الضياع، ومن لم يفقد أحداً لا يبحث عنه. ويقول بأن احداً قال لآخر كان يغربل التراب: انه لأمر غريب ان تغربل التراب وأنت لم تفقد شيئاً! فأجابه: ان عندي ما هو أغرب من ذلك، وهو انني سأكون اشدّ ألماً لو لم تكن هذه الحالة لديّ، ولذلك أبحث باستمرار عن شيء غير ضائع.

بعد ذلك يطرح العطار موضوع الحيرة ويقول: الهدف ان يفنى الانسان وألا يتصف بأي من صفتي الصمت، والكلام. وقد قيل ان ايوب (ع) كان يعاني من الألم على مدى سنوات طويلة، وكان المقصود ان تخرج آهة محرقة من قلبه. ولكن حينما وُضع المنشار على رأس زكريا، بلغه الخطاب التالي: لو تأوهت سنمحو اسمك من ديوان الرسل. ومعنى هذا ان الصمت والكلام لا ينفع في مثل هذا المقام. لأن من الصعب الانطلاق في طريق السلوك مع وجود ذلك العدد الهائل من اغشية النور

---

(١) شرح احوال ونقد وتحليل فريد الدين العطار، ص ٣٠٦.

والظلمة والحجب، ما لم تتدخل الرحمة الالهية واللطف الرباني.

هكذا نرى الشيخ العطار يستند الى موضوع الرحمة معتبراً الرحمة الالهية اوسع من جميع الامور.

هذا العارف الكبير ضمن تأكيده على عظمة الرحمة الالهية وسعتها، يـرفض موضوع العلة والمعلول في هـذا المـضمار، مسـتشهداً في ذلك بـالأمل الذي لدى ابليس، اذ لم ييأس حتى ابليس من رحمة الله. وقد نقل الشبلي[١] أنه رأى ابليس في عرفات فقال له: ماذا تفعل هنا؟ فهل لازلت تأمل رحمة الله؟ فقال: ايها الشيخ انا عبدتُ الله فترة طويلة جداً وكنت دليل الملائكة. وكان لدي قلب مليء بالمحبة، وكنت أقرّ بوحدانية الحق، ومع ذلك طردني من بابه بـدون عـلة. فـعمله غـير موقوف على العلة، لذلك لا عجب ان يصفح عني ويعيدني الى بابه.

العطار يتأثر بهذه القصة، ويستخدم قول ابليس «ان عمل الحق غير موقوف على العلة»، في العديد من الأبيات الشعرية.

مما ينبغي ذكره هو أن لموضوع انكـار العـلية الذي لديـه جـذور في فكـر الأشاعرة، معنى خاص عند الشيخ العطار، يتصل بـالسعة اللامـتناهية للـرحمـة الالهية، وأسبقية هذه الرحمة. وفي رحمة الله السابقة وغير المتناهية لا يبقى أي مجال لأي تأثير من خارج رحمته تعالى. ويتصل الكثير من كلام العطار المنظوم والمنثور بهذه الفكرة أيضاً. كما ان موضوع الحيرة في أفكار العطار، متصل بهذا الأمر ايضاً.

طبعاً، موضوع نور الحق تبارك وتعالى وامتداد شعاع هـذا النـور في سـائر الوجود، استحوذ على أفكار العطار، وبلور كلماته ايضاً. فأهل السلوك يعتقدون أن نور الله تعالى يمثّل كيمياء السعادة. ويرى العطار ان التكامل الجوهري وتبديل الامور وتحويلها، يتم من خلال نور الله تعالى. ولو شعّ هذا النور على شخص كافر لاستوعب نور ايمانه العالم كافة، مثلما حدث لسحرة فرعون، اذ ما أن شعّ عليهم

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٧.

نور الله حتى تسامى بهم الى مرتبة عالية من الايمان.

اذن هناك تباين بين السلوك التدريجي للسالك، والجذبات الدفعية والآنية التي تطرأ على الأشخاص. والجذبة الدفعية هي ذلك الشيء الذي يمكن ان ندعوه بكيمياء السعادة.

اذن نور الحق من وجهة نظر العطار والعرفاء هو الكيمياء التي تحول الكفر الى الايمان، وتغيّر وجود الانسان. ولكلمة النور واطلاقها على الله تعالى، جذور في القرآن الكريم، كما كانت مثارة في ايران القديمة الى حد ما أيضاً.

آية «النور» الشريفة، من آيات القرآن الكريمة المحكمة، وأجاد معظم اهل المعرفة في تفسيرها ـ كابن سينا كفيلسوف كبير، وابي حامد الغزالي كمتكلم وعارف ـ وأشّروا خلال ذلك على العديد من الامور الدقيقة.

يُعد كتاب «مشكاة الأنوار» للغزالي، أحد افضل الكتب التي صُنِّفت في هذا المجال. كما اقام الفيلسوف الاشراقي شهاب الدين السهروردي فلسفته الاشراقية على النور، وأوجد تياراً فكرياً رئيساً وأساسياً. ولاريب في ان فريد الدين العطار، متأثر بكتابات هذا اللفيف من الشخصيات، ومستأنس بآية «النور» الكريمة.

سبق أن ذكرنا بأن أهم آثار العطار ـ أي منظومة منطق الطير ـ تتحدث عن طير العنقاء الاسطوري. ويُعد هذا الطير عند كبار رجال المعرفة، طير النور. ويشير منطق الطير الى الجذبات الدفعية والآنية التي تحدث بفعل كيمياء السعادة، أي نور الحق.

كتاب «تذكرة الاولياء» هو الآخر، يتحدث في معظمه عن احوال اولئك الذين تغيّروا وتحوّلوا بشكل دفعي بواسطة نور الحق، وتوصلوا الى النتيجة المطلوبة بمنطق الطير.

على هذا الضوء يمكن القول: لو تصور أحد ان وجود الانسان لا يتغير إلّا بكيمياء نور الحق تبارك وتعالى، فلاريب في انه لا يعير أهمية للعوامل الأخرى،

ولن يكون للعلية دور مهم وأساسي.

بتعبير آخر: الذي يشاهد نور الله في السماء والأرض، ويرى كل شيء في ظل نور الله تعالى، لا يفكر في سلسلة العلل والمعاليل، ولا يرى نفسه بحاجة الى هذا النمط من التفكير. ولذلك يمكن القول ان ما يذهب اليه كبار العرفاء في مضمار انكار العلية ونفي سلسلة العلل والمعاليل، غير ذلك الشيء الذي يثيره المتكلمون الأشاعرة، لأن العارف بلغ مرتبة من البصيرة والمعرفة، ليس باستطاعة المتكلمين الأشاعرة الوصول اليها أو ادراكها. فالذي يرى الوجود واحداً ويفكر في ظل منطق الطير، لا يعتبر موضوع العلة والمعلول موضوعاً جدياً، غير ان المتكلمين الأشاعرة لا يتعاملون لا مع وحدة الوجود، ولا مع منطق الطير. وعليه لا ينبغي تصور ما يذهب اليه كبار أهل المعرفة في مجال انكار العلية، منبثقاً من انتمائهم الى المذهب الكلامي الأشعري، أو النمط الفكري لهذه الجماعة.

لو ادعى أحد ان أشخاصاً كالعطار والمولوي عاشوا في بداية حياتهم بطريقة الأشاعرة، لما ادعى جزافاً، ولكن لا يمكن لأحد ان يدّعي بأن هؤلاء كانوا يفكرون بطريقة الأشاعرة الى نهاية عمرهم. فهؤلاء بلغوا درجة كبيرة من المعرفة ليس باستطاعة المتكلمين الأشاعرة ادراكها.

حينما يتحدث العطار عن وحدة الوجود ومنطق الطير، لا يبقى مجال لسلسلة العلة والمعلول، وامتناع الدور والتسلسل، لأنه استغرق من حيث الفكر والشهود في وحدة الوجود الى درجة لا تسمح له بالتفكير في مثل هذه الامور.

لاريب في ان العارف حينما يذهب الى ما هو أبعد من استدلالات الفلاسفة البرهانية، لا يعير أهمية الى كلمات المتكلمين المثيرة للجدل. وعليه تُعد مخالفة العارف لكلام الفلاسفة ليست من نمط مخالفة المتكلمين الأشاعرة وحتى المعتزليين للفلاسفة.

لربما بعض القشريين المتحجرين، يشعرون بالسرور للانتقادات اللاذعة التي يوجهها العطار للفلاسفة، لكنهم لو كان لديهم معرفة لأدركوا ان الفاصل بين

العطار وبينهم اكبر بكثير من الفاصل بين العطار والفلاسفة.

صحيح أن العطار يوجه بعض الانتقاد اللاذع الى الفلاسفة في بعض الأحيان، إلّا ان الانتقادات القاسية التي يوجهها نحو القشريين والمتحجرين المتوقفين على ظواهر الامور ليست قليلة قط.

فالعطار لا يجيز اطلاق عنوان العلة على الله تعالى، ويعتقد ان العلاقة بين الله تعالى والخلق أسمى من العلاقة بين العلة والمعلول، اذ يلاحظ وجود نوع من الثنوية بين العلة والمعلول، وهو ما لا ينسجم مع رؤية العارف الوحدوية.

فالذي يستغرق في الوحدة المحضة، لا يستطيع ان يرى كالأحول الشيء الواحد اثنين. ولذلك يقول العطار: بما أننا لا نجيز اطلاق عنوان العلة على الله تعالى، لا نبحث عن العلة ايضاً في سائر الامور التي تُعد فروعاً لذلك الأصل.

انه ينظر الى ماوراء مسألة العلة والمعلول، ويتحدث عن طور وراء طور العقل الاستدلالي. ويشاهد نفسه في مرحلة من الشهود العرفاني يتجلى فيها العقل الفلسفي والاستدلال المنطقي بمثابة الخيال.

العطار يدعو العقل الفلسفي في بعض الأبيات بالخيال، ويعتبر الخيال الفلسفي أبعد الامور عن شرع الاسلام. ويقول بأن قراءة كتابي «الشفاء» و«النجاة» لابن سينا، ليس باستطاعتها ان تكون أملاً في النجاة.

ومع ذلك، لو تمت دراسة كلام هذا العارف على الوجه الصحيح، لاتضح انه يعتبر العقل العاري من شوائب الأوهام دليلاً وحجة قاطعة، لكنه يعتقد لو ان العقل أُصيب بالوهم وتنزل الى مرحلة الخيال، لتحول الى امر مضل، وابتعد عن الحقيقة.

كان العطار على معرفة بأفكار الفلاسفة وعقائدهم، ولكنه كان يعتقد أيضاً ان الجمود على أفكار وآراء الفلاسفة اليونانيين، يمكن ان يحول دون فلاح الانسان.

وينبغي الالتفات الى الامر التالي أيضاً وهو ان عدداً كبيراً من ادعياء الفلسفة كانوا يعلّمون العلوم العقلية والاصول الفلسفية، على غرار العلوم النقلية،

ويفتحون باب التقليد فيما لا ينبغي ان يكون تقليدياً.

اولئك الذين ليسوا من أهل التأمل والتحقيق ولا تتوفر لديهم القابلية على التفكير بصورة مستقلة، من الممكن ان يتعلموا صورة البرهان من أهل البرهان، ثم ينقلون ذلك الى الآخرين بطريقة ببغاوية.

مثل هؤلاء الأشخاص، يظلون مقلدين في الفلسفة ايضاً، ويسيرون خلف الآخرين في المسائل العقلية التي لا مجال فيها للتقليد. وليس قليلاً عدد هؤلاء، ويمكن مشاهدتهم في ميدان الحياة في كل عصر.

ويبدو ان الشيخ العطار كان يواجه هذا النمط من الأفراد، وكان يتألم من مواقفهم الفكرية الفجة وغير المدروسة. فكان يؤمن بالكلمة الموزونة المنبثقة من العقل الناصع الخالي من شوائب الاوهام، ويثني على الحكمة في كثير من الأحيان، اعتقاداً منه أن الحكمة تتفجر في أعماق الانسان، ويفصلها بون شاسع عن التقليد.

للشيخ العطار بيت يذم فيه الحكمة والنظم غير الذاتيين، ويعتبرهما من الطامات[١].

وحينما يقسّم هذا العارف الكبير الحكمة الى قسمين: ذاتية، وغير ذاتية، انما يشير الى الحقيقة التالية وهي أن ما لا ينبثق من باطن الانسان، ولا يوزن بالعقل الخالص الخالي من شوائب الاوهام، لن يكون حكمة.

العطار ينتقد الأفكار التقليدية ويعتقد ان الذي يسجن نفسه في اطار الفلسفة اليونانية، لا يُعد حكيماً.

في بعض أشعاره، ينتقد أيضاً مواطنه الذي سبقه، وهو عمر الخيام النيشابوري، ويصفه بأنه من أدعياء العلم، دون ان يشير الى أفكاره أو يتناول سقمها وصحتها[٢].

---

(١) شرح أحوال العطار النيشابوري، ص ٣٦٧.

(٢) الهي نامه، ص ٢٧٢، نقلاً عن شرح أحوال العطار، ص ٤٦.

لاريب في ان ادعاء العلم، يُعد تصرفاً غير مقبول في بعض الأحيان، ومن الممكن انتقاد هذا التصرف. ولكن الشيء المهم في الفيلسوف الكبير هو نمط تفكيره واسلوبه الفكري. وما يبعث على التعجب هو ان الشيخ العطار لم يشر الى أفكار الخيام ويكتفي بتوجيه الانتقاد اليه من الناحية الأخلاقية فقط.

بتعبير آخر: الخيام لم يُتهم في هذه الأشعار إلّا بتهمة ادعاء العلم، غير أن ادعاء العلم، مجرد نقص أخلاقي يتعلق بالشخصية نفسها. ومعنى هذا ان الخيام لم يُنتقد كفيلسوف ولم يوجّه الذم الى أفكاره الفلسفية، لأن أفكار هذا الفيلسوف الكبير والرياضي الشهير، واسعة وعميقة الى درجة بحيث أثرت حتى على الشيخ فريد الدين العطار في بعض الموارد، وعبّر العطار عن انسجامه معها.

الخيام تحدث في رباعياته عن هشاشة الحياة اليومية واعتبر سر الخلقة أو الهدف النهائي من الخلقة، مجهولاً للعديد من المفكرين. وتحدث العطار بنفس هذا الاسلوب في بعض الأحيان معتبراً سر الخلقة أمراً باعثاً على الحيرة.

ذكرنا في بداية هذا المقال ان الحيرة والألم، يمثلان أساس التفكير عند العطار ويؤلفان مصدر أفكاره العرفانية، حتى انه أطلق على أحد آثاره الاساسية اسم «مصيبت نامه»، أي رسالة المصيبة، مشيراً من خلال هذا العنوان الى مقام حيرته وألمه.

هناك حالات اخرى تحدث فيها العطار باسلوب الخيام واقترب فيها من أفكاره، كحالة التفكير بالموت التي تُعد من خصوصيات افكار الخيام، ومن العناصر التي ظهرت في كلمات هذا الفيلسوف بنحو بارز.

علائم التفكير بالموت ظهرت في وجود العطار منذ ايام طفولته، وأخذت تقوده نحو وادي السلوك. ومع ذلك ينبغي ان نقبل بأن فكرة الموت في آثار العطار تختلف عما هي عليه عند الخيام.

اذن يمكن الادعاء بأن افكار الشيخ العطار وان كانت تختلف عن أفكار الخيام في كثير من الجهات، لكننا نلاحظ تقارباً بين الاثنين من بعض الجهات.

صحيح ان الشيخ العطار ـ وكما سبق ـ انتقد الخيام لما تميز به من ادعاء، لكنه كان منسجماً مع افكاره في كثير من الأوجه.

هذا العارف الكبير اتخذ موقفاً مخالفاً للفلاسفة اليونانيين ايضاً، لكنه اقترب من التفكير الفلسفي في كثير من الموارد، وتحدث عن الفلاسفة بلغة الاشادة والاطراء.

العطار يقدم في تحاور بقراط الساكن في الغار مع أحد ندماء الملك، الحكيم اليوناني، مظهراً للقناعة والاستغناء، ويكشف من خلال استياء افلاطون من اطراء الجاهلين عليه، عن تفوق خصلته الأخلاقية على أهل عصره الذين كانوا يطربون لكل مديح وتملق، ويرون أنفسهم جديرين بذلك المديح.

العطار ينقل في موضع آخر جهود افلاطون في البحث عن الكيمياء الروحانية بشيء من الاستحسان. ويؤيد في موضع آخر قول افلاطون في تجدد واستمرار الخلق والحياة.

ويظهر من نقله لبعض القصص اطلاعه على افكار الحكماء، كقوله ان «سقراط» سُئِل اين يُدفَن بعد الموت، فأجاب ان الذي لا روح له لا قيمة له قط. ويتضح من هذه الاجابة التي وردت بالأساس في رسالة فيدون لافلاطون، انه ينظر الى سقراط بعين الثقة والتقدير. كذلك نراه ينقل قول أرسطو في حبس اللسان وفوائد الصمت بلغة مؤيدة[١].

ما يبعث على الأسف هو ان الشيخ العطار يعبر عن الاسكندر بالحكيم، ويصفه بسلطان الدين. ولاريب في ان مسؤولية هذا الخطأ التاريخي تقع على عاتق المؤرخين الذين عاشوا قبل العطار، وأضفوا صفة الحكيم على جلاد التاريخ بدون أي تحقيق وتمحيص.

هذا الخطأ التاريخي لم يمسك بتلابيب الشيخ العطار فحسب، وانما أمسك في

(١) خفقة جناح العنقاء، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

الفترة المتأخرة بتلابيب شخصية مثل هادي السبزواري أيضاً، فقد أثنى هذا الحكيم الطيب القلب والتقي الضمير على الاسكندر في مطلع منظومته حينما قال:

ألّفه الحكيم ارسطاليس

ميراث ذي القرنين ذي القديس

ولا نريد ان نتحدث عن اطلاق عنوان «ذي القرنين» على الاسكندر، والذي يُعد خطأ تاريخياً آخر، وانما نكتفي بالاشارة الى ما يلي وهو ان خطأ الشيخ العطار في وصف الاسكندر بالحكمة والقدسية، تكرر في آثار الآخرين ومن بينهم هادي السبزواري.

يبدو ان من أوجه معارضة الشيخ العطار للأفكار الفلسفية لحكماء اليونان هو الأمر الذي أصدره الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب باحراق كتب الفلسفة اليونانية. ويعتبر العطار هذا الأمر دليلاً على ان تلك الآثار لا يوجد فيها ما يوجب هداية القلوب واضاءة الضمائر.

ورغم ذلك لابد من الاعتراف ان مخالفة الشيخ العطار للفلاسفة اليونانيين، لم تكن بمستوى مخالفة أبي حامد الغزالي، بل يمكن ملاحظة نبرة ودية في المخالفة التي ابداها العطار.

طبعاً لا يمكن الشك في تأثر العطار بالغزالي. فأمواج أفكار الغزالي وصلت الى جميع البلدان الاسلامية، وخلّفت مواقفه المناهضة للفلسفة آثاراً ايجابية وسلبية كثيرة. فالذين كانوا من اهل التقليد ركعوا أمام افكار الغزالي وآرائه بدون قيد أو شرط، مبتعدين عن اية جهود عقلانية واستدلالات برهانية.

تركُ التعقل، والابتعاد عن الاستدلالات البرهانية، امر ساعد على ترويج الجمود والسطحية، وترسيخ جذور القشرية والظاهرية، وهو ما يمكن عده من الآثار السلبية المدمرة لأبي حامد الغزالي في مجال مخالفة آثار الفلاسفة.

اولئك الذين لم يكونوا من أهل التقليد، ولم يهرعوا خلف الأشخاص بدون تمحيص ودراية، توقفوا عند مواقف الغزالي المناهضة للفلسفة وتوصلوا الى

سلسلة من الحقائق من خلال التأمل العميق.

الشيخ فريد الدين العطار، كان لديه موقف ضد الفلسفة، وعبّر عن انتقاده للفلاسفة بشدة، لكن انتقاده كان موجهاً نحو تقليد الأفكار، وتطويق الفكر بطوق الآثار اليونانية.

العطار يعتبر حصر الفكر ضمن حدود نحلة فلسفية خاصة، نوعاً من التوقف والتعثر، ويؤمن بالسعي الفكري والتعقل المستمر. وينظر الى شعره كلون من الوان الحكمة، ويطلق على كتابه «مصيبت نامه»، اسم «الزبور الفارسي». ويتحدث في كتابه الآخر «الهي نامه»، عن النفَس العيسوي واليد البيضاء الموسوية.

الدكتور زرين كوب يعتبر شعر العطار صوت الروح وصرخة المشاعر الروحانية، ويصفه على غرار بعض القدماء بسوط السلوك. وانطلق هذا الكاتب المحقق في كتابه لايضاح شعر العطار، ومما قال فيه:

«هذا العارف الكبير يعتبر الشعر بمنزلة تسبيح الشاعر، ويربط بين الشعر، والشرع، والعرش من خلال لعبة لفظية شائعة، ولا يؤيد الشعر الذي لا يتصل بالشرع. ولذلك يصف العالم الذي يسبّح كلُّ ما فيه لله تعالى بحكم القرآن[١]، شاعراً، ويقول: ان العالم شاعر كالآخرين (مصيبت نامه، ٢٦).

ورغم نظرة الاستهانة التي كان العطار يلقيها على الشعر في عصره، ورغم القاء الذنب في ذلك على عاتق المداحين، لكنه كان ينظر الى شعر الحكمة نظرة ودية ويقول: «ستظل الحكمة ممدوحتي الى الأبد» (مصيبت نامه، ٤٧)، ومع انه لم يكن يرغب أن يُعد في عداد الشعراء بفعل مدّاحي عصره، لم يكن ليستاء من الشعر والشعرية. بل كان يعبّر عن الشعر بصنم الطريق والحجاب نظراً لشدة اقباله عليه.

العطار لا يعتبر شعره جزءاً من مقولة الكلمات التي تتكامل بالوزن والقافية، وانما يعتبره من مقولة الحكمة (مصيبت نامه).

---

(١) اشارة الى الآية الكريمة ﴿وان من شيء إلّا يسبح بحمده﴾، الاسراء، ٤٤.

حينما يتحدث في مطلع «أسرار نامه» عن الشمع والفراشة، يقول ان الفراشة تلقي بنفسها في النار حباً في المعشوق، فتحترق في ضياء وجهه وتنمحي (اسرار نامه، ٨٣٨). ويبعث تصور هذا المنظر الألم في خيال الشاعر وروحه العاشقة، فيصرخ في ذهول «الهي بعثت فيّ الشوق من حديثي هذا»، فيصبح حاله حال الفراشة التي تحترق في النار وتنمحي، ويهتف بلوعة الحب: لو بقيت مني ذرة، فهذه الذرة ستدعوك، وتعرفك، انت لا غيرك (اسرار نامه، ٨٤٦). وهذه تجربة لا تتحقق إلّا لأهل الألم، فكانت تتحقق للعطار باستمرار.

كان العطار يتباهى باسلوبه الشعري الذي يُسكر العقل بشوقه، ويعلم ان مثل هذا الاسلوب يعجز عن صناعته غيره ولذلك يتساءل بيقين:

الاسلوب الذي أسكر شوقه العقل هل كان باستطاعة أحد غيري ان يفعله؟

(مصيبت نامه، ٣٦٥)

في مثل هذه اللحظات نراه يسكر من ذوق كلامه، ويدّعي ان المعاني مهما كانت، فانه هو الذي صبّها في قالب البيان، ولم يبق للآخرين شيئاً لأنه قال جميع المعاني»[١].

هكذا نرى أن العطار يتحدث عن نشوة العقل وسكره. ولاريب في تحدث بعض أرباب المعرفة الذين سبقوا العطار، عن سكر العقل، وهو ذات ما طرحناه في المقالات الاولى من هذا الكتاب وسلطنا الضوء على التفاوت بين العقل والحب من خلال هذا الطريق.

قلنا في الماضي ان تفاوتاً اساسياً يبرز بين العقل والحب في بادئ الأمر لكنهما يتحدان في نهاية المطاف، فالذي يبلغ الكمال في العقل، يبلغ الكمال في الحب أيضاً.

فالعقل حينما يسكر، يتخلص من المحدوديات النفسانية، والنظرات الضيقة النفعية، فينطلق في هذا التخلص بحبٍّ، وتزول الفواصل. ومن الواضح أن هذه

(١) خفقة جناح العنقاء، ص ١١٣ ـ ١١٤.

الحالة ليست دائمية، ولا تحصل لجميع الأفراد.

المسألة الاخرى التي يستند اليها العطار هي انه يعتبر شعره نوعاً من الشعور ويقول: بما ان عالم الوجود في حد ذاته عين الشعور بالحق تبارك وتعالى، يمكن عد العالم شاعراً. وعلى أساس هذا النمط من التفكير، يعتبر هذا العارف الكبير شعره نوعاً من التسبيح والتنزيه، وجزءاً من أجزاء الحكمة. وهي حكمة ذات ارتباط بالعلم الحضوري، وأبعد من المقولات المعروفة للفلاسفة.

ومن هنا يمكن القول ان العطار كان ينظر الى آثار الفلاسفة عن تحقيق وتأمل، ويعبِّر عن انتقاده للمحدوديات الفكرية والنظرات الضيقة. فهو ليس لم يعارض التعقل والتفكر الدائم فحسب، وانما يؤكد على السلوك الدائمي للفكر أيضاً. ويعبّر عن السلوك الدائمي للفكر بمنطق الطير. ولاريب في ان هذه التجربة لا تتحقق إلّا لأهل الألم والحيرة كما ذكرنا.

على ضوء ما سبق يمكن القول بأن شعر العطار، نوع من الحكمة، وأن هذا العارف الكبير استطاع ان يبين الكثير من الحقائق الرفيعة والمتعالية بلغة الشعر. اذن الشعر من وجهة نظر العطار، ذو مقام رفيع، ومرتبة عليا قلّما استطاع أحد ان يبلغها. ولربما لا يتفاعل البعض مع رأي العطار هذا في الشعر، ويعتبره نوعاً من المغالاة. وينبغي أن يُقال لهؤلاء ان الشيخ العطار لم يكن الشخص الوحيد الذي يعطي هذه الأهمية الكبيرة للشعر، بل ان بعض الشعراء الغربيين المعاصرين يفسرون الشعر بطريقة تجعله واسعاً الى درجة كبيرة.

كريستيان بوبن، أحد الوجوه الأدبية الفرنسية المعروفة، لديه كتاب يحمل عنوان «العبث» تحدث فيه عن معاني الشعر، ومما قاله بهذا الشأن:

«ليس هناك شاعر، ولا يوجد أحد ينشد الشعر كالطفل الذي يضحك أو الشجرة التي تثمر. لا يوجد أي شاعر لأن طبيعة الانسان في الوسط... لا يوجَد إلّا الشعر، فيوجد الشعر كالسهول، كالثلج، كالفصول، ولكن لا يوجد من يصنع الشعر، مثلما لا يستطيع أحد ان يصنع لنا زخات المطر الربيعي، أو ثلوج الشتاء.

الشعر حياة زلالية تجري في وجودنا كي نعرفها معرفة اثيرية ظريفة كمعرفة الأم للابن، أو العاشق للمعشوق. فهو ابتسامة قبل أن يكون معرفة، وصمت قبل ان يكون كلاماً. والشاعر هو ذلك الذي يحبس نفَسه في صدره ولا يتحول لمدة طويلة من الزمن الى أي شخص آخر.

غرابة الشعر تكمن في انه ناطق في عين الصمت. ولا يتحدث مع الآخرين، وانما يتحدث مع نفسه وكأنه يتحدث مع غيره. وكلامه ضعيف الى درجة بحيث لا يبلغ الهدف ولا يعود اليه، انما حاله بأشبه بحال البخار.

هذا الكلام الذي هو حائر في البراري، ومتفرق في الهواء، يمثل جوهر الشعر. هذا الجوهر لا يُقبل على أحد، ولا يلمس أي أحد. وحينما يكون الكلام موجهاً الينا مباشرة، لن نسمع أي شيء لعدم وجود شيء نسمعه[١].

هذا الكاتب الفرنسي صاحب الذوق، مع الأهمية الكبيرة التي يوليها للكلام، يؤمن ايضاً بالطبقات الباطنية لروح الانسان وضميره، ويعتبرها منشأ ظهور الشعر، كالطفل الذي يبتسم من وراء ساحات النوم لقبلة الأم[٢].

كريستيان بوين، رغم انه من أهل الفلسفة، وأمضى سنوات من عمره في تحصيلها، لكنه يرى عالم الشعر اوسع، ويشاهد مظاهر هذا العالم في الصمت اكثر من مشاهدته لها في الكلام.

انه يعطي للكلام الذي لا يخاطبنا، ولا يوجه رسالته الينا بشكل مباشر، أهمية اكبر، ويشاهد حقيقة الشعر في الابتسامة، بحجم مشاهدته لها في نوع المعرفة التي لدى الأم عن ابنها.

اذن فالشعر ليس بالشيء الذي يُحصَر ويُحدد في قالب الخيال، واولئك الذين يطرحونه في قالب مقولة فلسفية أو منطقية، يرتكبون خطأً كبيراً.

ملك الشعراء بهار يعرّف الشعر بطريقة اخرى ويعتبره لؤلؤاً ثميناً في بحر

(١) كريستيان بوين، العبث، ترجمة بيروز سيار، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٢.

العقل، وليس شيئاً محدوداً بحدود المقولة الخيالية. ولاريب في ان ما هو ثمين في ميزان العقل الدقيق، لابد أن يُعد من أقسام الحكمة.

وبما ان الشيخ العطار كان يعتبر الشعر حكمة، لذلك لا ينبغي الاستغراب من اتخاذه للشعر ممدوحاً أبدياً له.

اذن على ضوء ما ذهب اليه الشيخ العطار في مضمار الشعر، فالشعر ليس سوى شعور وعلم، وهذا الشعور لا يخترق حدود الكلام فحسب، وانما يجوب عالم الصمت المبهم الغامض أيضاً. وتُعد أفكار العطار مظاهر لهذا اللون من الشعور، ولذلك يمكن القول بعدم وجود فواصل بين آثاره الفكرية. وذات الشيء الذي يلاحظ في كتاب منطق الطير ـ باعتباره افضل نماذج الشعر العرفاني الفارسي ـ يلاحظ ايضاً في كتاب «تذكرة الأولياء» الذي يعتبر من افضل نماذج النثر العرفاني الفارسي.

هذا العارف الكبير يرى زوال الفاصل بين الشعر والقصة، ويعتقد أن عالم القصة الرحب يكشف عن وجهه كعالم الشعر الرحب الواسع[١].

العطار يعرّف الشعر والقصة بطريقة لا تُشاهد في آثار سائر المفكرين. وكل ما يتحدث به حول القصة، استلهمه من القرآن الكريم، ونفذ الى حقيقة معنى القصة على أساس «احسن القصص»[٢]. فمعنى القصة هو ما لا يمكن التعبير عنه إلّا بواسطة القصة. وعليه سيكون سرد كل ما لم يُسرد، قصة، وفتح الأبواب المغلقة وشرح عجائب الخلقة، شعراً.

ولهذا السبب نلاحظ في شعر العطار وقصصه المبهجة، رقة وحلاوة العالم العابر وحزن الأبدية. ولاريب في ان الرقة، والسرور، والحيرة، والألم، من ميزات روح الانسان، وتنعكس في كلمات الشخص العارف البصير.

---

(١) شرح احوال العطار، ص ٤١٥.

(٢) يوسف، ٣.

٣١

العطار يتحدث عن سلوك وسالك الفكر

معرفة النفس من وجهة نظر كبار أهل السلوك، أهم طريق لمعرفة الحق تبارك وتعالى. والنفس الناطقة عبارة عن جوهر ملكوتي يخـرج مـن مـرحـلة القـوة والاستعداد ويصل الى مرحلة الفعلية والكمال العقلي.

ولاريب في ان الخـروج من مرحلة النقص والاستعداد وبلوغ مرتبة الفـعلية والكمال، يتحقق تلقائياً وبدون أي تأثير من عامل خارجـي. وعـليه فـالنفس الناطقة بحاجة الى مكمل عقلي في خروجها من مرحلة النقص والقوة الى مرحلة الفعلية والكمال العقلي.

هذا المكمل العقلي لا يمكن ان يكون ناقصاً وبالقوة، لأن الفاقد للفعلية لا يمكنه ان يضفي الفعلية على غيره. وعليه فالذي باستطاعته ان يُخرج النفس الناطقة من مرحلة النقص والاستعداد الى مرحلة الفعلية والكمـال العقلي، هو العقل والعاقل بالفعل.

هذا المكمل العقلي اما يكون الله تبارك وتعالى بشكل مباشر، او يكون أحـد

مبدعاته وملائكته. وعليه فالنفس الناطقة هي صراط الله المستقيم الذي يوصل السالك الى الحق تعالى.

مثلما تُعتبر النفس الناطقة صراط الله المستقيم، تُعد كذلك البوابة الكبرى، وباب الله الأعظم.

يُطلق بعض أرباب المعرفة عنوان «باب الأبواب» على النفس الناطقة ومرادهم هو ان درك الحق تعالى لا يُتاح إلّا من خلال عبور هذا الباب.

الفيلسوف المتأله صدر المتألهين الشيرازي، يرى في كتاب «الشواهد الربوبية»[١]، طريق معرفة النفس من الطرق المهمة لاثبات الصانع، لكن الحقيقة هي ان هذا الطريق، يُعد أيضاً طريق الوصول والحضور في محضر البارئ تعالى.

لابد من الانتباه الى الأمر التالي وهو ان معرفة النفس لا تتحقق عن طريق العلم الحصولي وادراك الصور الذهنية، لأن الصورة الذهنية يُشار اليها بضمير «هو» الذي هو ضمير الغائب، بينما النفس الناطقة التي من الممكن أن تؤلف ذات أي شخص، تُعد مرجع الضمير «أنا» الذي هو ضمير المتكلم. ولاريب في ان ضمير الغائب لا يمكن ان يتحد مع ضمير المتكلم. وعليه فالنفس الناطقة لديها علم حضوري بذاتها، وباستطاعتها توسيع مراتب هذا الحضور في كل لحظة.

اذن مرجع الضمير «أنا» الذي هو ضمير المتكلم، هو الشخص نفسه. وهذا المرجع لا يقبل أي احتمال وابهام وكلية، ولا يشارك غيره.

بتعبير آخر: في هذا المحضر لا مجال لأي شخص آخر غير الذات والأنا. والأنا في وحدتها أنا، والوحدة تجد نفسها في الوحدة. فالوحدة او الانفرادية خصلة ذاتية للذات بحيث يمكن ان يقال: من اجل ان ادرك انني لستُ وحدي، عليّ ان اكون وحدي. ويصدق هذا الكلام على أي ادراك يحصل للانسان. أي ان الانسان حينما يدرك شيئاً، يدرك أيضاً انه هو المدرِك، وأن ما وقع عليه الادراك، حضر

---

(١) ملا صدرا، الشواهد الربوبية، منشورات جامعة مشهد، ص ٤٥.

لديه.

على هذا الضوء يمكن القول بأن النفس الناطقة صراط مستقيم نحو الله تعالى، والسالك لهذا الصراط المستقيم لن يكون شيئاً سوى النفس الناطقة.

بتعبير آخر: السالك يسلك في نفسه، والسلوك عبارة عن قطع مراتب ومراحل تؤلف وجود النفس الناطقة. ومعنى هذا الكلام هو أن النفس الناطقة ذات مراتب ومراحل تمتد من المادة والهيولى الى العقل الأول والوجود المنبسط الذي هو الظل الممدود للبارئ تعالى. وعليه فالنفس الناطقة، سالك وسلوك، وكذلك ثابتة وسيارة.

حينما نتحدث عن وحدة السلوك والسالك، المراد هو ان تكامل الانسان يتحقق في كشف الوجود وانبساطه. وهذا الانكشاف والانبساط يعنيان اتساع البصيرة والمعرفة.

موضوع معرفة النفس، يُطرح في الثقافة الاسلامية بشكل عميق ومتألق، ويُدرَس من جوانب مختلفة وعديدة. وهذه الثقافة الغنية المتعالية التي تأسست على كتاب الله، وسنة الرسول الاكرم محمد (ص)، وآداب اهل البيت النبوي (ع)، تُعد من أقوى وأرسخ الثقافات العالمية، والتي لازالت حية بعد مرور قرون طويلة عليها. واجتذبت هذه الثقافة افضل العناصر الثقافية القديمة كالثقافة الايرانية، وتبلورت فيها في اجمل صورة.

الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري، احد الوجوه المتألقة في العرفان والأدب الفارسي، حيث انفرد في هذه الثقافة بمكانة رائدة. وتحدث هذا العارف الكبير في الكثير من آثاره عن سالك الفكر لاسيما في منظومة «مصيبت نامه».

الاستاذ بديع الزمان فروزانفر الذي انبرى لدراسة آثار العطار، اولى اهتماماً لهذه المنظومة ايضاً فقال فيها:

«هذه المنظومة مؤلفة من ٧٥٣٩ بيتاً على وزن الرمل المسدس المقصور، وقد أنشدها الشيخ في بيان السير الآفاقي والسفر في الخلق. وانبرى بعد المقدمة والتمهيد

الى وصف شعره الذي هو نوع من الحكمة، فاصلاً نفسه عن شعراء المدح والهجاء.

ثم يصف أساس الكتاب وينصح القارئ بعدم الانخداع بظاهر القصة وأن ينظر الى باطن وسر المطلب، ويدرك الحقيقة. ومن اجل ايضاح مقصوده يشرح كيفية خلقة الانسان من نطفة و«ماء مهين»، وحتى بلوغه الحالة الجنينية وولادته ونموه. وتدل الامور الدقيقة التي استخدمها في وصف خلقة الانسان على معرفته بآراء الحكماء الطبيعيين والأطباء.

وبعد ان يبلغ الانسان الرشد والبلوغ وينظر الى العالم واختلاف احوال الناس في امور المعاش والمعاد ـ وقد فصّل الشيخ ذلك ـ تدفعه قوة الادراك والتمييز ومقايسة شتى الاحوال لطلب الحقيقة، وقياس امور العالم بمعيار العقل، او لغربلة تراب العالم على حد تعبير الشيخ، فيحظى بفعل هذا الطلب والجهد بعناية الوهاب الأزلي، ويظهر له مرشد يرشده الى آخر مراحل السلوك.

الصفات التي يذكرها الشيخ لهذا المرشد تنم عن ان المرشد ـ باعتقاد الشيخ ـ هو الوجود المتصف بالصفات الالهية، ويتفوق على المقام البشري (مصيبت نامه، ٦٢). كما ان وصية المرشد الى السالك ونصائحه تمثل نموذجاً مما كان يعتقده الشيخ وهو ضرورة ان يراقب نفسه خلال عملية السلوك (مصيبت نامه، ٦٤).

الحديث بين السالك والمرشد، جذاب ومهيج جداً ويقتلع القلب من موضعه. ويبدأ السالك سلوكه على ضوء ارشادات المرشد. هذا السالك، هو الفكر الانساني، لكنه فكر ناتج من الذكر، لأن الفكر من وجهة نظر الشيخ نوعان: فكر عقلي، وفكر قلبي. والفكر القلبي هو المعتبر، بينما يحاط الأول بالوهم وينبع من العقل.

اذن فالسالك الذي يجتاز مراتب وأطوار الخلقة، عبارة عن فكر قلبي. ويقوم الشيخ في هذا الكتاب بشرح مدار سيره وسلوكه في مختلف المقامات، وشؤون تجلي الحق تعالى من عالم الغيب والشهادة.

سالك الفكر او الفكرة ـ حسب تعبير العطار ـ يبدأ سيره من العالم العلوي

والملائكة المقربين بادئاً من جبرئيل. فيقرأ عليه قصة طلبه وأمله، مسترشداً به لأنه حامل الوحي والروح القدسي ولربما لديه علم بكنه الأعمال ورموز المعرفة. غير ان جبرئيل يقول بعبارة محرقة انه متورط في هذه الورطة ايضاً ولا يعرف الطريق. فينطلق السالك نحو مرشده ويقص عليه القصة، فيتحدث السالك عن مرتبة جبرئيل ويذكره بما يمتاز به عن غيره. غير ان سير السالك لم يتوقف عند هذا الحد فيرجع الى أنصار جبرئيل (ميكائيل، واسرافيل، وعزرائيل) وحملة العرش والسماوات، والعناصر، وأنواع وأصناف المواليد، من الجماد، والنبات، والحيوان، ويفضي لكل واحد منهم بسره وطلبه، غير انهم جميعاً لا يحلون له مشكلته. فيطوي السالك ٢٨ شوطاً بين جبرئيل ونوع الانسان، حيث يعود في كل مرة الى مرشده يائساً، فيشرح له المرشد الصفة الخاصة لتلك المرحلة ثم يبعثه الى المرتبة التالية.

منذ المقالة التاسعة والعشرين، يبدأ السالك سيره في مراتب الأنبياء حاملاً معه ـ بحسب ظاهر الكتاب ـ مشكلته اليهم. وهؤلاء الانبياء هم: آدم، ونوح، وابراهيم، وموسى، وداود، وعيسى، ومحمد المصطفى (ص).

في كل مقالة من تلك المقالات البالغة ٣٥ مقالة، يزين الشيخ العطار خطاب السالك بمضامين متناسبة مع مرتبة ذلك الموجود المخاطب. وغالباً ما تكون تلك المضامين مستفادة من الروايات والقصص الدينية.

رغم ان اولئك الانبياء لم يحلو مشكلة السالك، إلّا انهم جميعاً أرشدوه الى نبي آخر الزمان.

يستمر حديث السالك مع الانبياء على هذا المنوال، الى ان يصل الى عيسى (ع)، فيصبح كلام العطار حينذاك اكثر جذابية حينما يشرح جواب روح الله مؤشراً خلال ذلك على بعض النقاط المهمة التي لابد من مراعاتها في السلوك.

حينما يبلغ السالك عتبة المصطفى وصدر العالم، وينتهل الشيخ من شراب العشق المحمدي، تظهر حرارة اخرى وهيجان جديد في كلماته، فتنطلق الكثير من حقائق

التوحيد وأسرار المعرفة من أعماق بحره الى ساحل العبارة، فتظهر درجة اخلاص وصدق ارادة الشيخ ازاء سيد الكائنات (ص).

حينذاك وبعد عبور الشيخ لمراتب الخلقة، يضع سر الاخلاص على عتبة شخص علّم أسرار التوحيد والحب الالهي الى العالم والعالمين، وروى الظامئين من نبع المعرفة.

في هذه المقالة يعلّم الشيخ العطار عن لسان المصطفى، اسرار الفقر الى السالك، ويرشده الى قطع خمسة وديان ومراتب سير الأنفس. هذه المراحل او الوديان الخمسة هي: الحس، والخيال، والعقل، والقلب، والروح.

طبيعة حديث الشيخ في هذه الأبواب لا تختلف عما مضى سوى أنّ تحدثه عن الواديين الاخيرين، أي القلب والروح، يتميز بكونه اكثر دقة وحرارة. فينطلق خلال ذلك لتسليط الضوء على كثير من لطائف التصوف ودقائق العرفان.

في المقالة الأربعين التي يتحدث فيها عن وادي الروح ينتهي كتاب «مصيبت نامه»، وتنتهي مراتب السير الآفاقي والأنفسي.

هذه المقامات، مراحل حتى ما طواها السالك، وصل الى الحق تبارك وتعالى، وتبلغ سعته الوجودية موضعاً بحيث يرى كل شيء في ذاته (مصيبت نامه، ٥٥).

بعد السفر في الخلق والسير الى الله، تبدأ مراحلة السير في الله والسفر في الحق، حيث يقول العطار انّ ذلك بحاجة الى كتاب منفصل»[١].

نلاحظ مما سبق انّ الاستاذ فروزانفر قد استعرض منظومه «مصيبت نامه» للعطار، وأشار الى بعض نقاطها، ورغم ذلك لم يلتفت الى الكثير من المسائل المهمة في هذا الكتاب، وتعامل مع البعض منها بشيء من التسامح.

دراسة مثنوي «مصيبت نامه» يكشف النقاب عن انّ العطار لم يتوقف لحظة عن الطلب، وطالما كان يغذ السير في وادي السلوك.

---

(١) مصيبت نامه، ص ٣٦٤؛ شرح احوال وآثار الشيخ فريد الدين العطار، ص ٤٠١.

الأمر الجدير بالملاحظة هو انه قد استعان في جميع مراحل السلوك العصيبة بارشادات المرشد الكامل، واتخذ من كلماته مصباحاً لاضاءة طريقه.

السؤال الذي يطرح نفسه هو: من هو مرشد العطار؟ وما هي الطريقة التي ينتمي اليها؟

البعض يرى انّ العطار كان ينتمي الى الطريقة الكبروية، ويسترشد بالشيخ نجم الدين كبرى. ويؤيد سعيد النفيسي في كتابه «بحث في احوال وآثار فريد الدين العطار النيشابوري» هذا الرأي، ويعتبر الشيخ العطار، من اصحاب الشيخ نجم الدين كبرى.

سعيد النفيسي يستند الى كتاب «ينابيع المودة» لاثبات رأيه هذا، وهو كتاب من تأليف الشيخ سليمان بن الشيخ ابراهيم المعروف بخواجه كلان ابن الشيخ محمد المعروف ببابا خواجه الحسيني البلخي القندوزي.

هذا الشخص، من مشايخ السلالة النقشبندية التي كانت تقيم في البلاد العثمانية، وألف كتابه باسم السلطان بن عبد العزيز آل عثمان، وفرغ منه في رمضان ١٢٩١ هـ وقد أُشير في هذا الكتاب الى أحد الآثار المهمة للشيخ العطار باسم «مظهر الصفات»، وعبّر الشيخ العطار عن نفسه فيه انه من أصحاب الشيخ نجم الدين كبرى. وقيل انّ نسخة هذا الكتاب كانت موجودة حتى عام ١٢٩١. واذا ثبت ان هذا الكتاب من آثار العطار، فلابد من الاعتراف بأنه من المقربين للشيخ نجم الدين كبرى.

الدكتور عبد الحسين زرين كوب، له في كتاب «خفقة جناح العنقاء» رأي معاكس لرأي سعيد النفيسي، اذ انه يرفض أي ارتباط بين الشيخ العطار والشيخ نجم الدين كبرى، ويعتبره منعزلاً عن وقائع عصره وزمانه.

من وجهة نظره، انّ العطار وان كان يعيش في حالة عزلة وانزواء، إلّا انه لم يكن يمتنع عن الالتقاء بالشيخ مجد الدين البغدادي الصوفي والعارف المعروف المقيم في نيشابور. ويعتقد انّ الشيخ العطار حينما كان يلتقي بمجد الدين البغدادي،

كان العارف البغدادي ينظر اليه كشيخ كامل وسالك واصل، نظرة ملؤها الاحترام والتقدير.

حينما ذهب العطار لزيارته في احدى المرات، وصفه مجد الدين بأنه من رجال الله. كان ظاهر احوال العطار في تلك الايام يكشف عن كونه زاهداً متعبداً وعارفاً عارياً عن الادعاء[١].

خلافاً لما ذُكر هنا، يرى مؤلفا كتابي «خزينة الأصفياء وسفينة الأولياء»، و«طرائق الحقائق»، ان البعض يعتبرونه اويسياً، أي من اتباع اويس بن عامر بن جزء بن مالك القرني، الذي كان من اهل اليمن وأدرك عصر الرسول الاكرم (ص) وتوفي عام ٣٧ هـ[٢].

وهناك شك يحوم حول هذا الرأي، اذ بالرغم من كون اويس القرني رجلاً زاهداً ومن طبقة التابعين، لا يُلاحظ أي تشابه بين أفكار الشيخ العطار وما وصل الينا من أفكار اويس القرني. ورغم ذلك يلاحظ في بعض التراجم انّ اصطلاح «الاويسي» كان يُطلق على السالك اذا لم تُعرف سلسلة أقطابه ومرشديه بشكل كامل، لأنّ اويس القرني وان لم يدرك الرسول الاكرم (ص) ولم يشاهد جماله عن كثب، لكنه كان يتميز في عالم الواقعية والحضور المعنوي بنوع من الاتصال الباطني، ولذلك يوضع بين اولياء الله. ورغم انه كان يعيش في اليمن إلّا انه كان يبدو وكأنه كان يعيش في المدينة وعلى اتصال بالرسول (ص).

بعض كلمات العطار توحي بأنه لم يكن يرى الصوفية نتيجة الاكتساب ويعتقد انّ حصول هذه الحالة يعتمد على الجذبة الالهية والعناية الربانية.

صحيح أنّ العطار يعتبر ألم الانسان أساساً للسير والسلوك، ويعتقد انّ الألم لا يستحصل بالسعي والجهد، ولكن الأمر التالي لاشك فيه ايضاً وهو: من اجل بلوغ

---

(١) خفقة جناح العنقاء، ص ٣٦.

(٢) البحث في احوال وآثار العطار النيشابوري، ص ٨٩.

الصفاء الحقيقي والوصول الى الكمال الواقعي، لابد من ارشاد المرشد الكامل.

اذن فالعطار وعلى غرار الكثيرين من ارباب المعرفة، لم يكن يتردد في ضرورة وجود المرشد. ولكن هناك اختلاف ـ وكما ذكرنا ـ حول مرشد هذا العارف الكبير في الطريقة والسلوك. لكن العطار يشير في مثنوي «مصيبت نامه» الى مرشده ولم يدع مجالاً لظهور الاختلاف بهذا الشأن. فبعد أن يزن امور العالم بميزان العقل ويغربل ترابه، تشملهُ العناية الالهية، ويظهر أمامه مرشده عند الغربال.

من خلال بعض أبياته[1] نرى انّ السالك ـ الذي هو عبارة عن الفكر القلبي ـ لا يتوقف لحظة واحدة عن الطلب، فتشمله العناية الالهية، فيظهر له المرشد، الذي يرشده في سيره الباطني ويأخذ بيده أثناء سلوكه للوادي الوعر الكثير الالتواءات والمنعطفات.

لربما ليس جزافاً لو قلنا بأنّ المرشد الذي رآه الشيخ العطار هو عين تلك الحقيقة التي يعبّر عنها الشيخ شهاب الدين السهروردي بالطباع التامة. فالطباع التامة هي الوجه الحقيقي للانسان الكامل والذي يمكن أن يُعدّ كل فرد بشري صالح، مظهراً من مظاهره[2].

نحن لا نتحدث هنا عن «الأفضل من الانسان» او «الانسان الافضل» وانطباق كل منهما على الطباع التامة، لأنّ هذا اللون من الاصطلاحات والعناوين نراه مثاراً في آثار اولئك الذين لا ينسجمون ـ كما يبدو ـ مع الجو الفكري للشيخ العطار وشهاب الدين السهروردي. ولذلك فالهدف الذي يسعى اليه هؤلاء من استخدام هذا النمط من الاصطلاحات والعناوين، قد لا يكون عين ذلك الذي يدل عليه اصطلاح الطباع التامة الذي يستخدمه السهروردي.

الشيخ العطار يتحدث عن مرشد استعان به في جميع مراتب ومراحل سيره

---

(١) مصيبت نامه، تصحيح الدكتور نوراني وصال، ط طهران، ١٩٥٩، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٢) لمزيد من الاطلاع على معنى «الطباع التامة»، راجع: اشعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تأليف الدكتور الديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي.

وسلوكه، وتمكن بواسطته ان يجتاز جميع الصعاب والعقبات.

قلنا انّ هذا العارف الكبير ألّف كتاب «مصيبت نامه» في اربعين مقالة، أشار في كل مقالة الى واد من وديان السلوك. وانبرى في المقالة الأربعين الى شرح وادي الروح. وفي هذا الوادي الذي هو آخر مرحلة في السير الأنفسي لـ «سالك الفكرة»، المرشد هي الروح التي تتحدث مع السالك.

مما سبق نستنتج ان المرشد الذي يتحدث عنه الشيخ العطار هو تلك الحقيقة التي يعبّر عنها شهاب الدين السهروردي بالطباع التامة.

للعطار أبيات في «مصيبت نامه»[1] تفيد بأنّ سالك الفكرة حينما يصل الى مقام الروح ويستغرق في بحره، ينظر الى ما خلفه وأمامه فيدرك عن وضوح بأنّ ما يتجلى في عالم المُلك والملكوت، هو عبارة عن ظل ذاته او هويته، فيخاطب الروح في شيء من الحيرة:

ايتها الروح! كنتُ حاضراً معك في كل مكان وطويتُ جميع المراحل على ضوء ارشادك وهدايتك، فلماذا خلقت لي جميع هذه المشاكل؟ ولماذا جعلتيني حائراً الى هذا الحد في التواءات ومنعطفات الطريق؟

فأجابت الروح قائلة: جميع هذه المشكلات من أجل أن تدرك بشكل أفضل قيمة الوصول الى مقام الروح، وتدرك اهميته بشكل اكبر. فالكنز لا يمكن الحصول عليه بدون ألم وعناء، ولا يمكن الوصول الى المقصد بدون قطع الطريق.

هذا أحد التعاليم الأساسية المثارة في آثار العطار، والتي أفرد لها موقعاً خاصاً. وقد أشار هذا العارف الكبير الى هذه المسألة في كثير من الموارد، معتبراً الألم أساس التفكير.

اختار العطار عنوان «مصيبت نامه» ـ أي رسالة المصيبة ـ لمثنويه المعروف كي يشير الى ان الفكر والسلوك مقترنان بنوع من الألم، ومن لم يتذوق طعم الألم لا

---

(١) ص ٣٥٧.

يُعدّ من أهل الفكر والسلوك.

الشيخ العطار جرّب الألم وانطلق في التفكير والسلوك على أساس نوع من الألم. لذلك نراه يورد في بعض الأبيات[١] مقتطفات من أحواله في طريق السلوك ويقول بأنه نقّى في ذلك الطريق لب روحه رغم انّ تنقية الروح من شوائب الأوهام أمر في منتهى الصعوبة والشدة. ولذلك نراه يذم كل لون من الوان الاسترخاء والعادة في الحياة، معتبراً انّ الشيء الذي يجري وفق العادة لا يمكن ان يكون مؤثراً في طريق الوصول الى الحقيقة. فمن شروط التفكير في طريق الحق، نبذ العادة والعمل الدؤوب المتواصل.

العادة كما يصفها العطار في أبيات اخرى من نفس الكتاب[٢]، حالة نفسانية، لا تنسجم مع الحقيقة قط، اذ من الضروري وجود الألم والطلب والتفكر من اجل بلوغ الحقيقة، والعادة ليست بالأمر الذي يمكن ان يحمل معه الطلب والألم.

الفكر هو الذي يؤثر في طريق السلوك عند العطار، وهو الذي يعكس الكثير من الآثار لأنه ليس ساكناً ولا يجيز التوقف والتعثر قط. ويهدف الفكر الى تحويل الجسم الى روح، وحينما يبلغ السالك بحر الروح يتاح له مشاهدة المحبوب[٣].

لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو انّ العطار حينما يتحدث عن الفكر ويعتبره سالك الطريق، يشير الى نمط من الفكر مصدره القلب ومنطلقه الذكر. فيرى ان الفكر الناشئ من الوهم والعقل الخارجي يبتعد عن عالم الغيب وعن طريق الحقيقة.

الأمر الذي يحظى بالاهتمام هو انّ الفكر اذا لم يكن لديه منشأ قلبي فلابد أن يكون متصلاً بالنقل، بينما لا يحظى النقل بالاعتبار اللازم والرصانة المطلوبة[٤].

---

(١) ص ٣٦٦.

(٢) ص ١٢٢.

(٣) ص ٥٩.

(٤) ص ٥٧.

وما يذهب اليه العطار على صعيد النقل، يختلف عما يتحدث به غيره عنه، لأنّ هذا العارف الكبير يعتبر كل شيء غير منبعث من التفكر القلبي والجانب الباطني للانسان، لوناً من الوان النقل، فيما يقسّم الآخرون الامور الى عقلية ونقلية، وفق ميزان آخر.

العطار يعتبر في موضع آخر من مثنوي «مصيبت نامه»، الحس، الحاضنة والمربية للعقل، وبما انه يرضع من ثدي الحواس فلابد ان تنتقل اليه منها صفة السذاجة والغرور. ويقول: فكما انّ الحواس الظاهرية حاضنة العقل، كذلك أسرار العالم القدسي حاضنة الفكر القلبي فتنتقل الى هذا الفكر تلك الاسرار مشفوعة بطهر عالم المعنى وقدسيته[١].

العطار يرى انّ سالك الفكرة الذي يرضع من ثدي الأسرار القدسية، ويتربى في أحضان الحاضنة المعنوية، يعتبر الحواس الظاهرية جواسيس الظاهر. فهؤلاء الجواسيس الظاهريون الذين يهيمنون على جهات العالم الست، غارقون في عبادة الذات الى اخمص القدم، ويتولون حضانة العقل.

الامر المهم والمستقطب للأنظار هو أن سالك الفكرة يشاهد جواسيس الحس في حالة النقل دائماً، وهو ما يعدّ عيباً أساسياً.

ويبدو انّ العطار يريد بالنقل هنا نوعاً من عدم الثبات والتغير الدائمي الذي يظهر في ادراكات الانسان الحسية، دون ان ينال من اعتبار وقوة هذه الادراكات.

كلام العطار يأخذ هاهنا جانباً معرفياً ويقترب من دائرة القضايا المتصلة بكيفية الادراك، معتبراً الادراكات الحسية ـ وكما رأينا ـ جواسيس الظاهر.

في المقالة الثامنة والثلاثين من مثنوي «مصيبت نامه»، يتحدث العطار عن العقل وكيفية تعامله مع الحواس. فينبري عن لسان سالك الفكرة للتحاور مع العقل والاشارة الى جوانب قوته وضعفه، مؤكداً على انّ حل وعقد امور العالم،

---

(١) ص ٣٢٠.

من عمل العقل، وانّ التكاليف الدينية لا معنى لها بدون العقل.

كما يشير خلال تلك الأبيات الى مضمون حديث مأثور يقول ان الله تعالى حينما خلق العقل قال له: أقبِل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، دون أن يشير الى سائر فقرات الحديث الاخرى.

يرى هذا العارف انّ خطاب الله تعالى بالاقبال والادبار، لم يتحقق إلّا مع العقل فقط، ولم يخاطب البارئ تعالى أي موجود آخر بخطاب الاقبال والادبار، لأنّ التقييد او الاطلاق، من خصوصيات العقل، والانسان العاقل باستطاعته ان يتحرر من أي قيد بمستوى احتمال وقوعه في القيد.

العطار يعتقد ان عين العقل حينما تنفتح على العدم ويرى العقل نفسه معدومة، يأتي الخطاب الالهي بالاقبال، لكنها حينما تنفتح على الوجود ويرى العقل نفسه، يأتي اليه الخطاب الالهي بالادبار، فيقع في كل لحظة في قيد[١].

العطار يرى العقل محور التكاليف الدينية وانه لولا العقل، لما قُبلت التكاليف الدينية، بل ولما تحقق أصل الدين الالهي. من الواضح انه يعترف في هذا الكلام بأهمية العقل ودوره الأساسي، ويعتبره اساس نزول الاحكام الالهية والرسالات السماوية.

الأمر الملفت للنظر في هذه الأبيات هو اعتبار حد العدم، حداً للعقل. ومعنى هذا الكلام هو ان العقل ممتد بامتداد الوجود.

انّ تحدد وجود العقل بحد العدم، ضمن كشفه عن معنى الامكان، يشير الى الحقيقة التالية ايضاً وهي ان العقل باستطاعته الالتفات الى العدم والاقبال على الله تعالى من خلال الابتعاد عن التكبر والغرور.

بعد الاشارة في ذلك التحاور الى الجوانب الايجابية والكمالات العقلية، يُشار ايضاً الى الجوانب السلبية والعيوب العقلية ايضاً.

---

(١) ص ٣٣٧.

سالك الفكرة يخاطب العقل قائلاً: لقد عرفتَ بما لديك من نقص وكمال عن طريق الحواس الظاهرية. وبما انك خارج الزمان والمكان، فانك تؤلف في مقام الأحدية معنوية العدد، ولكن الحواس الظاهرية قد تعددت وظهرت في صورة عدد، فتعدد الخيال في أعقاب الحواس أيضاً.

يشير سالك الفكرة الى جانب آخر من العقل ويقول بأنّ ما تدركه سائر القوى الادراكية بشكل منفصل ومتعاقب، يدركه العقل فوراً.

بتعبير آخر: من وجهة نظر سالك الفكرة: العقل وان كان تلميذاً للحواس من احدى الجهات، لكنه لا يحتاج الى الاستاذ من جهة اخرى.

صحيح انّ الحس يُعدّ استاذ العقل في بادئ الأمر، لكن عمل العقل اسمى من عمل الحواس بكثير، لأن الحس يأخذ معناه من العقل رغم انه يُعدّ معيناً للعقل في عمل الصورة.

العقل هو الذي يحيي الحس في صفة الاحساس، لكن الحس يدعم بدوره العقل في معرفة الصورة[1].

من الحوار الذي يقدّمه العطار منظوماً بين سالك الفكرة والعقل يتضح مدى التعامل وطريقته بين العقل والحس ومقدار اعتماد كل منهما على الآخر.

فالحس متقدم على العقل من حيث الزمان، ويعترف العقل بهذا التقدم الزماني، لكن العقل متقدم على الحس من حيث المعنى والواقع، ويوجب هذا التقدم توافر حياة معنوية للحواس. وحينذاك يدرك سالك الفكرة اهمية العقل ودوره البناء، فيتقدم اليه طالباً منه العون.

سالك الفكرة يقول للعقل: بما انك قدير على احياء الحواس ورفدها بالمعنوية، فهيا كي تبعث الحياة في قلبي الميت من اجل ان اصل الى الهدف الذي أنشده.

---

(١) ص ٣٣٨.

فيتواضع العقل للسالك، ويُرجعه الى الروح والقلب[١].

فينطلق سالك الفكرة بعد سماع اجابة العقل، الى مرشده ـ أي الطباع التامة ـ فيعرض عليه ما سمعه من العقل، فيطرح عليه المرشد وجهة نظره بالعقل. ولا ريب في انّ رأي المرشد بالعقل، ذو أهمية كبيرة، ويلعب عند أهل السلوك وأرباب المعرفة دوراً أساسياً وحاسماً.

ثمة آراء وأقوال عديدة بشأن العقل في آثار العرفاء وكتب اهل التصوف، وهي اقوال وآراء ليست متشابهة، وقد نجد بينها بعض التعارض والتضارب ايضاً. غير ان ما أفضى به المرشد لسالك الفكرة، يضع حداً لكثير من تلك الاختلافات والتضاربات.

مرشد الطريقة يعتبر العقل ترجمان الحق. ولاريب في ان ترجمان الحق، هو قاضي العدل في الارض والسماء ايضاً[٢].

طبقاً لكلام مرشد الطريقة، يُعدّ حكم العقل العادل نافذاً في جميع الكائنات العلوية والسفلية، ومفتاح اقفال جميع المشاكل.

الذين يتحدثون جزافاً ويقيمون كلامهم على الكذب، يبتعدون عن العقل، ويتبجحون في الحديث عنه فقط، لأنّ من يتوفر لديه العقل الخالي من شوائب الاوهام، لا يتبجح، ولا يتحدث كذباً قط. اذ لا يمكن عن هذا الطريق التوصل الى الكمال العقلي. فالتوصل الى الكمال العقلي طريقه طويل ومعقّد، وقلما يستطيع احد قطعه الى نهايته والتوصل الى مقام العقل العالي.

في شعر العطار العديد من الملاحظات المهمة والأساسية التي لا يمكن تجاهلها، منها انّ العقل ترجمان الحق. ومعنى هذا الكلام هو تعذّر الحديث عن الحق والحقيقة بدون العقل. فحينما لا يوجد العقل، لا يمكن التعبير عن الحقيقة، وما لا

(١) نفس الصفحة.

(٢) ص ٣٣٩.

يمكن التعبير عنه، لن يبلغ مرحلة الظهور.

ومن تلك الملاحظات ايضاً هي: بما انّ العقل قاض للعدل في الأرض والسماء، فلابد ان تكون العدالة منبثقة من العقل، اذ حينما لا يوجد العقل لا توجد العدالة ايضاً

اذن نظراً لقيام السماوات والأرض وما فيهن على العدل، وبما انّ العدل لا معنى له بدون العقل، فلابد من القول انّ كل شيء قائم على العقل، وأنّ هذه الجوهرة الشريفة منشأ جميع الأمور.

بتعبير آخر: العقل يحيط بجميع الموجودات الممكنة، إلّا انّ موجودات عالم الامكان جميعاً لا تحيط بحقيقة العقل ولا تشرف عليه. ويشير الشيخ العطار الى هذه الحقيقة ايضاً حينما يقول: شعاع الشمس لن يبلغ غصن شجرة العقل.

ويبدو أنّ آراء هذا العارف الكبير في العقل متأثرة بالأحاديث والروايات الصادرة عن أهل بيت العصمة والطهر، لأنّ موضوع احاطة العقل بجميع موجودات عالم الامكان، مثار في هذه الأحاديث.

ورد انّ اعرابياً طرح العديد من الأسئلة على الامام علي (ع) في حقيقة النفس والعقل ومنها:

«فقال السائل: ما العقل؟ قال (ع): جوهر درّاك محيط بالأشياء من جميع جهاتها، عارف بالشيء قبل كونه، فهو علة للموجودات ونهاية المطالب».

واذا ما علمنا بأنّ العلة محيطة بمعلولها احاطة حقيقية، نستنتج مما ورد في هذا الحديث انّ العقل علة جميع الأشياء في عالم الامكان. ومما لاشك فيه انّ الشيء الذي يُعد علة لجميع الأشياء في عالم الامكان، لابد ان يكون الصادر الأول.

لابد ضمن هذا الاتجاه من الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ الصادر الاول يحظى بوحدة حقيقية شمولية، لأنّه منسوب الى الواحد الحقيقي الذي ليس واحداً بالوحدة العددية، كما انه مبدأ ومنشأ جميع أقسام الوحدة. وسبق ان ذكرنا بأنّ العطار أشار الى هذه المسألة في مثنوي «مصيبت نامه».

العطار يعلم جيداً انّ الوحدة العقلية أفضل وأسمى من الوحدة العددية، وهذه هي الوحدة الجمعية الشمولية التي تستوعب جميع امور العالم وشؤونه.

القاضي سعيد القمي يعترف ايضاً بوحدة العقل الشمولية من خلال الاستناد الى مضامين بعض الروايات، معتقداً بجريان حكم قاعدة «بسيط الحقيقة» في هذا المضمار.

الذين لديهم معرفة بالموازين العقلية والمسائل الفلسفية، يعلمون جيداً انّ الواحد الحقيقي البسيط من جميع الجهات، يشمل جميع الموجودات التي ما دونه، دون أن يكون أيّ واحد منها.

هذه القاعدة التي لها جذور في الحكمة القديمة، ظهرت في كتب الفلسفة الاسلامية بالشكل التالي: «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بواحد منها»، أي ان الأمر البسيط والواحد الحقيقي يشمل جميع الأشياء التي هي ادنى منه، ولكنه لا يُعد واحداً من هذه الأشياء».

لا نريد التحدث عن براهين هذه القاعدة واستحكامها، كما لا نريد. بحث المسألة التالية: هل تصدق هذه القاعدة على حقيقة الوجود فحسب ام انها تصدق على حقيقة العقل ايضاً؟

ما يمكن ان يحظى بالاهتمام هو: اذا كانت هذه القاعدة جارية على حقيقة العقل، يمكن القول بوضوح انّ هذه الجوهرة الشريفة: وحدة جمعية وشمولية لا وجود للكثرة والتعدد في ذاتها، ولا يعرض عليها التعدد إلّا بعد الذات، وفي سلسلة من الشرائط والاوضاع الخارجية.

قد يقال: الآراء التي أبداها الحكماء المشاؤون والاشراقيون في العقل وكيفية التعقل، لا تنسجم مع هذا الكلام، ولا يمكن على ضوء آرائهم اعتبار العقل من مصاديق قاعدة «بسيط الحقيقة».

فالتعقل من وجهة نظر الحكماء المشائين نوع من الادراك العقلي الذي يؤدي الى ارتسام الصور العقلية وماهيات الامور في لوحة ضمير الانسان. كما يتحدث

الحكماء المشاؤون عن حضور المعقولات عند العقل والذي يمكن تفسيره عن طريق نوع من الاتحاد فيما بينها.

لاريب في انّ ما هو مثار في كلام الحكماء والفلاسفة، غير ذلك الشيء الذي يُستفاد من قاعدة «بسيط الحقيقة»، اذ انّ العقل طبقاً لهذه القاعدة يشمل جميع الامور دون ان يكون أي واحد منها.

ما ذهب اليه العطار في مثنوي «مصيبت نامه» حول العقل، يختلف عما ذهب اليه الحكماء المشاؤون والاشراقيون. فالعطار يرى انّ مقام العقل اسمى بكثير مما بمقدور الفلاسفة ان يبلغوه.

طبعاً هذا العارف الكبير لم يتحدث بلغة الاستدلال في العقل، ولم يتحدث على أساس المقولات الفلسفية، ولكن ما يمكن ان يُستفاد من كلامه بهذا الشأن، قد طُرح في أحد آثار القاضي سعيد القمي بلغة البرهان وبطريقة الاستدلال الفلسفي.

هذا الحكيم المتأله يرفض في رسالة الفوائد الرضوية نظرية الحكماء المشائين والاشراقيين في معنى التعقل، وعبّر عن اعتقاده في انّ الانسان حينما يتعقل، يعود الى ذاته. وذات الانسان العقلية تشمل من الناحية العقلية جميع أشياء عالم الامكان.

بتعبير آخر: الانسان حينما يتعقل، يصل الى باطن امور جميعها كامنة في ذاته وضميره. وعليه تُعدّ عودة الانسان الى باطن ذاته نوعاً من بلوغ حقائق الامور.

القاضي سعيد القمي ذهب الى ما هو أبعد من ذلك وقال: حتى في ادراك المحسوسات، فالذات العقلية للانسان هي التي تطلع من افق القوى الحسية والقوى الادراكية، وتبعث أشعتها الى ظاهر أجرام وسطوح الأجسام.

معنى هذا الكلام هو انّ الانسان يمارس الادراك العقلي وكذلك الادراك الحسي من خلال ذاته الوحيدة فقط، بينما تتصل أية كثرة او تعدد، بالآلات والأدوات الادراكية.

هذا الحكيم المتأله يشبّه الذات العقلية للانسان في انواع الادراكات بالشمس

وشعاعها، ويعتقد: مثلما انّ الشمس واحدة غير انّ شعاعها يختلف باختلاف الظواهر والسطوح التي يصطدم بها، كذلك الذات العقلية للانسان واحدة إلّا انّ ادراكاتها تختلف باختلاف القوى والأدوات الادراكية[1].

ويُعدّ كلام القاضي سعيد القمي هذا في مضمار التعقل والوحدة الشمولية للحواس، جديداً، رغم انّ مضمونه قد ورد في آثار العطار في شكل نظم ونثر.

من مجموع كلمات العطار، نستشف انه يرى أعمال الانسان الظاهرية عبارة عن امواج لبحر الباطن، ويعتقد انّ ما يظهر على الجوارح وأعضاء الظاهر، لديه جذور في قلب الانسان وفكره.

الحكاية التالية التي أوردها العطار تكشف عن اعتقاده بأنّ باطن ذات الانسان يمثل الأساس والمصدر لجميع أعماله الظاهرية:

كان عيسى (ع) يمر من جبل، فكان اليهود يشتمونه، بينما كان يدعو لهم بالخير. فقال له أحدهم: هؤلاء يشتمونك وانت تدعو لهم؟ فقال: كل أحد ينفق مما عنده من مال[2].

لاريب في انّ سلوك الانسان وكلامه، ينبعان من تصوره وأفكاره. وعليه تمثل المعرفة رأس المال الأساسي للانسان. ولا تتحقق هذه المعرفة بدون التعقل الخالي من شوائب الأوهام.

والمقصود بالحياة كذلك تحصيل المعرفة وبلوغ مقام العلم والمعرفة والذي يُعدّ أشرف الفضائل والصفات.

على هذا الضوء يمكن القول انّ الرجوع الى الباطن، مبدأ أساسي اكد عليه الشيخ العطار والقاضي سعيد القمي. ورغم الاختلاف في طريقة التعبير واسلوب البيان بين هذين المفكرين الكبيرين، غير انّ الاختلاف في التعبير والبيان، لا ينال

---

(١) لمزيد من الاطلاع، يراجع كتاب الأربعينات لكشف انوار القدسيات، للقاضي سعيد القمي، ص ٩٦.

(٢) شرح أحوال العطار، ص ٢٤٢.

من وحدة المحتوى.

العطار يعتقد ان جميع شؤون حياة الانسان وأطوار حياته، عبارة عن أمواج بحر الروح. وتلاحظ هذه الفكرة مثارة في معظم آثار هذا العارف الكبير بعبارات مختلفة وصيغ شتى.

يعتقد العطار اننا لم نُترك لحالنا، ولابد ان ننجذب في نهاية المطاف نحو عالم الروح والعقل. وحينما تتحقق الجذبة الالهية، ينصرم عهد الانفصال والهجران، وتنطلق الارواح حين سماع صفير طير الحق، نحو عالم الغيب، وتعود الى اصلها.

العطار يستلهم فكرته هذه من الآية الكريمة: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم الينا لا تُرجعون﴾[1]. ومن اجل ايضاح هذه الفكرة يستعين بالقصة التالية:

كان في جبال الشام طير يبيض في العام الواحد أربعين بيضة. وحينما اكمل الأربعين بيضة اختفى فجأة، فظهر طير آخر رقد على تلك البيوض حتى خرجت منها الفراخ. حينذاك قدمت تلك الام التي اختفت فجأة واخذت تطلق صوتاً عجيباً، فتركت تلك الأفراخ الطير الغريب وانطلقت نحو امها.

يعلق العطار بعد ذلك قائلاً: كذلك يستولي ابليس بعض الوقت على ارواحنا، ونحن معذورون بذلك، ولكن ما أن نسمع خطاب «ارجعي»[2] حتى نضطر للانطلاق نحو الحق تعالى.

يقدم العطار بعد ذلك النصيحة في الموت الاختياري للروح قبل الموت الطبيعي، من اجل التحرر من القفص.

يقول العطار ان في قلب الانسان الكثير من العجائب التي يُعد العلم بها في منتهى الأهمية. ولا يتاح هذا العلم إلّا من خلال السلوك والموت الاختياري، حيث يستبدل السالك في كل خطوة عالماً من الأسواء بعالم من الخير. كما ان من

---

(١) المؤمنون، ١١٥.

(٢) الفجر، ٢٨.

فوائد السلوك، تبديل الأوصاف والأنانية، وبالتالي الوقوف على عجائب الروح.

الشيخ العطار يشير في الكثير من آثاره الى عجائب الروح، ويصف بحر الروح بأنه عميق وبدون ساحل، ويقول في بعض الأبيات انه توجد معان كثيرة في عمق بحر الروح، ولابد من السعي الجاد الحثيث من اجل الحصول على هذه المعاني. وستظل تلك المعاني الكامنة في بحر الروح، خفية ما لم تكشف عن آثارها في جسم الانسان[١].

هذا العارف الكبير يعتبر موقع الروح ماوراء العالم، ويصف ساحتها بأنها بلا نهاية. ويقول بأن موقع الحب في القلب لكنه يقع بجميع ما فيه في بحر الروح الذي لا نهاية له قط، حيث تنبثق من هذه اللانهاية جميع الامور[٢].

العطار يعتبر أي ارتباط او اتصال يحول دون الوصول الى عالم الروح، غلاً محكماً يقيد الانسان ويعرقل انطلاقه في وادي السلوك. ولذلك يؤكد دائماً على تحطيم الاغلال والقيود ويوصي بالتحرر من الأصفاد، سيما وان الموت الاختياري الذي يدعو اليه، والذي يُعد من خصوصيات الانسان، لا يتحقق بدون تحطيم جميع القيود وشتى انواع التعلقات[٣].

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان الزهد وترك التعلق، امر لا يتحقق إلّا بالسلوك. وقد نظم الشيخ العطار مثنوي «مصيبت نامه» على أساس مراتب ومقامات سالك الفكرة، كما نظم منظومة «منطق الطير» على هذا الأساس ايضاً، مشيراً من خلال ذلك الى لغة استعداد وظهور مرتبة ومقام كل سالك من سالكي طريق الحقيقة.

يشير هذا العارف في «منطق الطير» الى طيران تلك المجموعة من الطيور التي تترك قفصها قبل حلول موتها الطبيعي، فتنطلق نحو فضاء الموت الاختياري

---

(١) مصيبت نامه، ص ٢٣٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٤٦.

(٣) نفس المصدر، ص ١٧٨.

اللانهائي متخلصة من ضيق الوكر[١].

لغة نطق تلك الطيور، لغة التحرر من القيود والتخلص من الأغلال. ويعبّر العطار في بعض الأبيات عن الروح بالطيور، حيث يكشف كل منها عن مرتبة من الوجود. ولابد من قطع مراحل الوجود من اجل تحقق الحرية والتخلص من القيود، غير ان اجتياز تلك المراحل، عملية شاقة وفي منتهى الصعوبة.

يشير الشيخ العطار في منظومة «منطق الطير»، ومثنوي «مصيبت نامه» الى صعوبة هذا الطريق ووعورته ويسلط الضوء على عقباته ومشاكله.

هذا العارف الكبير يرى ان السير والسلوك عبارة عن التحقق بمراتب الوجود ومقاماته. ولهذ السبب يمكن أن يقال بأن آثار العطار العرفانية مدونة على اساس مسائل الوجود، وقد ترتبت فيها مراتب الوجود بشكل جميل ومتألق. ولاريب في ان هذا الكلام ينطبق على آثار سائر العرفاء ايضاً.

الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، ألّف آثاره بهذه الطريقة ايضاً، وتحدث فيها عن مراتب ومراحل الوجود، لكنه بيّن في كتاب «فصوص الحكم» الحد الوجودي لكل نبي معبراً عنه بالكلمة.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان محيي الدين الّف كتاب «فصوص الحكم» في أعقاب منام رآه أطلق عليه اسم «مبشرة»، وتحدث فيه عن مقامات الأنبياء.

ذكر ابن العربي انه استلم خلال تلك المبشرة كتاب «فصوص الحكم» من يد الرسول الاكرم محمد (ص) من اجل ان يضعه بين أيادي المستعدين.

كبار الشخصيات العرفانية أولت هذا الكتاب اهمية كبيرة، وكتبت عليه شروحاً كثيرة. ولا نريد التحدث عن هذه الشروح، ولكن لابد من القول بأن هذا الكتاب قد صُنِّف بعد آثار العطار بسنوات طويلة. وهذا يعني ان عارف نيشابور

---

(١) منطق الطير، ص ٣١٩.

الكبير قد تقدم على ابن العربي والعديد من كبار العرفاء في طرح مسائل الوجود، وبيان مقامات ومراحل السلوك، وكذلك تحقق السالك بهذه المقامات.

العطار لم يتميز عن ابن العربي وأتباعه بفضل التقدم فحسب، وانما في كيفية طرح تلك المسائل واسلوب بيانها والتعبير عنها ايضاً. فالذين لديهم معرفة بآثار ابن العربي، يعلمون جيداً انه تحدث في كتاب «فصوص الحكم» عن شرح مقامات ومراتب الأنبياء فقط، بينما تحدث الشيخ العطار في مثنوي «مصيبت نامه» عن اربعين مقاماً تشمل مراتب الوجود العلوية والسفلية، وتكشف عن حقائق عالمي الغيب والشهادة ايضاً.

لابد من الاشارة الى الأمر التالي وهو: ان كلام محيي الدين معقد وصعب، بينما كلام العطار في مقامات السلوك واضح وسهل وجميل.

ولا يقتصر هذا الجمال على كلماته التي طرحها في قالب الشعر، وانما نجده ايضاً حتى في كلماته التي صاغها في قالب النثر، فظهرت في اجمل صورة وأعظم شكل. لذلك ليس من قبيل الجزاف لو قلنا ان عارف نيشابور الكبير، عبّر عن اهم مسائل الوجود وامهات مراتب الوجود في أجمل العبارات وأوضحها، على أساس مراحل ومنازل السلوك.

للأسف، لابد من الاعتراف بالحقيقة التالية وهي ان افكار العطار القيمة لازالت قابعة تحت تراب التجاهل والسطحية، رغم مرور قرون عليها.

طبعاً هذا التجاهل ازاء آثار الشيخ العطار وسائر الشخصيات الكبرى التي صنّفت آثارها باللغة الفارسية لم يكن بدون دليل، ولسنا كذلك راغبين في تسليط الضوء على أسباب وعوامل هذا التجاهل. ولا يمكن ان نتوقع من اولئك الجامدين على الظواهر، التفاعل مع كلمات العطار والبحث عن أسرارها ورموزها ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا لم يهتم أهل الفكر وأرباب التأمل خلال القرون الماضية كما ينبغي بآثار هذا العارف الكبير؟

يبدو ان الموقف المتشدد الذي اتخذه العطار حيال الفلاسفة والأفكار اليونانية

ادى بكثير من المفكرين الى عدم التفاعل مع آثاره كثيراً، ولكن الحقيقة هي ان هذا السبب لم يكن كافياً، اذ رغم مخالفة الشيخ العطار لبعض الأفكار الفلسفية، توصل على صعيد مراتب الوجود الى أعمق الأفكار وأدقها، وعبّر عنها في أجمل صورة وأروعها.

كان هذا العارف الكبير على معرفة بعمق افكاره، ويولي أهمية كبيرة للعقل. وقد اختار لسلوك طريق الحق اسلوباً يعتقد انه يُسكر العقل. والحقيقة هي ان سُكرة العقل، فكرة أثارها العطار في آثاره بشكل صريح.

لديه بعض الأبيات في «مصيبت نامه»[١]، اورد فيها بعض الملاحظات التي قلما توجد في كتاب او ديوان. ولاريب في ان العقل حينما يسكر في الجذبة الالهية، سوف يتمتع بنشاط خاص. والأمر الآخر هو انه يسعى في ظل العقل السكران ان يحصل على معنى من كل مكان.

اهم الملاحظات هي ان العطار يعتبر قصص القرآن روح القرآن، ويعتقد ان هذا النمط من القصص يبعث في الانسان النور ويوفر له الحضور.

ينبري هذا العارف الكبير في موضع آخر من كتابه الى تعريف ماهية القصة، ويعتبرها نوعاً من البيان الذي هو أسمى من أي بيان آخر، ويعتقد بأن الشيء الذي لا يمكن صبه في قالب الكلام، وغير القابل للبيان عن طريق المقولات المتعارفة، يمكن التعبير عنه في شكل قصة، مستدلاً على رأيه بعبارة «أحسن القصص» الواردة في القرآن الكريم قائلاً بأنها تدل على هذا المعنى[٢].

على أساس هذا النمط من التفكير، أقبل هذا العارف الكبير على القصة للتعبير عن ادراكاته العرفانية، وتسجيل أفكاره المتعالية.

العطار صب أهم أفكاره ومشاعره الباطنية في قالب التمثيل والقصة. وهذا ما

---

(١) ص ٣٦٥.

(٢) ص ٤٦.

تؤيده منظومتا «منطق الطير»، و«مصيبت نامه»، وسائر آثاره الاخرى.

صحيح أن القصة ذات أشكال وقوالب ظاهرية، غير أن معنى او محتوى القصة يحطم قيود القالب والشكل، وينفذ الى عالم الروح اللامتناهي وبحرها الذي لا نهاية له.

العلاقة بين الألفاظ والمعاني، تُعد من أدق وأغرب العلاقات، والتي لم تُكشف حقيقتها كما ينبغي لأهل الفكر حتى هذا اليوم. وتعتمد هذه العلاقة على العلاقة بين النفس والبدن، والشكل والمحتوى، وبمقياس أوسع على العلاقة بين الخالق والمخلوق. ولاريب في ان ثمة طريقاً بين الله والانسان يمكن عن طريقه التقرب الى الله تعالى.

ولكن السؤال الأساسي الذي يمكن ان يطرح ضمن هذا الاطار هو: هل هذا الطريق يبدأ من الله وينتهي الى الانسان، ام ان الانسان يشق طريقه باتجاه الله؟

التفت العطار الى هذه المسألة، وأقبل على طرحها وحلها في قالب قصصي شعري، حيث اكد من خلال ذلك على ان الطريق الذي ينتهي عند الحق تبارك وتعالى، هو ذات الطريق الذي يبدأ منه تعالى ايضاً[١].

ومعنى هذا الكلام هو ان طريق الحق تبارك وتعالى، من الحق الى الحق دائماً، اذ لا مكان لغير الحق الى جانب الحق، كي يُعرف الجانب الآخر من الطريق. وعليه يبدأ سالك طريق الحق، من الحق، باتجاه الحق.

يقول العطار الى جانب ذلك ان طريق الحق مفتوح ومطلق دائماً، ويصف أي التفات نحو غير الحق، قيداً يقيّد قدم السالك. ومن الواضح ان السالك لا يستطيع ان يبلغ المقصود وهو مقيّد القدم.

العطار يعبّر عن اعتقاده في أبيات اخرى بضرورة عدم التوقف عند اية مرتبة من المراتب، لأن سالك طريق الحق لا يرتوي قط، ولا يقتنع بأية مرتبة من

---

(١) ص ٣٦٠.

مراتب السلوك.

سالك طريق الحق والحقيقة، حينما يبلغ مقاماً ويقف على أسراره، يطلب مقاماً آخر ومرتبة أعلى. وحالة الطلب المستمر هذه، تُدعى في اصطلاح هذا العارف الكبير بالألم والحيرة.

كانت حالة الألم والحيرة واضحة على العطار، وكشف عنها في كثير من الأحيان. وكان هذا العارف المتألم يسأل الله تعالى في مناجاته مزيداً من الألم والظمأ.

لديه أبيات في مثنوي «مصيبت نامه» يعتبر فيها ألم القلب وحرارة الصدر أعظم واعظ ومرشد للسالك، لأن الألم والحرارة هما اللذان يدفعان المرء للطلب والبحث. كما يرى ان الافتقاد يؤلف اساس الايمان والسلوك، ومن لا يفتقد أحداً لن يكون من أهل السلوك[1].

مما سبق يتضح جيداً ان الشيخ العطار يعتبر الافتقاد، والشعور بالألم في وادي السلوك، أمراً أساسياً. ولكن لا يمكن القول بأن موضوع الألم والغم يحظى عند سائر ارباب السلوك والمعرفة بنفس الأهمية التي لديه عند العطار.

طبعاً نعرف جماعة اخرى تنسجم مع الشيخ العطار، وتولي اهمية كبيرة للألم والغم، كالحكيم الترمذي الذي يُعد من عرفاء القرون الاسلامية الاولى، وكان يعيش قبل العطار بقرون.

هذا الحكيم العارف الذي يمثل الحكمة الاسلامية القديمة في القرن الثالث الهجري، تعرض لسوء ظن الكثيرين لكثرة آثاره ولما لديه من أفكار جديدة. فكان يتألم كثيراً للتهم الباطلة التي كان يُتهم بها من قبل خصومه، لكنه كان يعتقد بفائدة تلك الآلام لأنها تعمل على تطهير الروح.

ويستدل الحكيم الترمذي على اعتقاده هذا بالحكاية التالية:

---

(١) ص ١٧٥.

كان داود (ع) يقول: رباه! أمرتني ان اطهر بدني بالصيام والصلاة، ولكن بأي شيء اطهّر قلبي؟

فأجابه الله تعالى: يا داود طهّر قلبك بالآلام والأحزان.

ويقول الترمذي في أعقاب ذلك:

اخذت امواج الغم تتواتر عليّ حتى وجدت طريقاً لاذلال نفسي. وكنتُ سعيت من قبل لإذلال نفسي من أجل ترغيبها في بعض الامور، لكنها كانت تهرب مني ولا تنقاد لي. لكنني حينما تعرضت للبهتان والافتراء والغموم الكثيرة، زالت القوى النفسانية وأصبحت نفسي عن هذا الطريق ذليلة ومنقادة، فتذوقتُ في آخر المطاف حلاوة ذلة النفس(١).

ما ذهب اليه الحكيم الترمذي في اهمية الغم والألم، ظهر في آثار الشيخ العطار بتفصيل اكبر وبيان أغنى. ونلاحظ صدى كلمات الشيخ العطار والحكيم الترمذي في آثار جلال الدين الرومي وبعض العرفاء الآخرين.

جميع كبار أهل السلوك تحدثوا عن «القبض، والبسط»، وجربوا هاتين الحالتين، لكن الشيخ العطار تحدث عن القبض اكثر من تحدثه عن البسط، ولذلك كان هذا العارف الكبير يرجح مقام الخوف على الرجاء، ويعتقد ان القبض بالنسبة للشخص الكامل المنتهي كالخوف بالنسبة للشخص المبتدي، حيث ان الحالتين تظهران من افق واحد، مع فارق واحد وهو ان الخوف يرتبط بالماضي والمستقبل، فيما يرتبط القبض بالحاضر فقط.

من وجهة نظر العطار، الخوف والقبض كالبحر المائج الذي يبتلع آلاف الأحياء. ويرى كذلك ان آثار السالك تفنى في القبض، لكنها تظهر جميعاً في البسط. ولا غرو لو قيل ان مئات الألوف من العرفاء قد عاشوا في هذا العالم دون أن يعرف بهم أحد.

---

(١) اثران للحكيم، تأليف برند رودلف وجون اوكين، ترجمة مجد الدين الكيواني، ص ٤٦.

العطار يعتقد ان طـريق السـالك لا نهـاية له، وهـو طـريق مـلـيء بـالحيرة والغصص. ويقول ان من الصعب التحدث عن نهاية طريق السلوك وعمق هـذا البحر[١]. ومع ذلك يسعى للاشارة الى بعض الحقائق بلغة القصة والتمثيل. ولذلك نراه يقدم الكثير من القصص في صورة الشعر او النثر خلال مختلف آثاره، والتي تعد قصة الشيخ صنعان من أطول هذه القصص وأكثرها تفصيلاً.

فضلاً عن قصصه الطويلة لديه قصص قصيرة ايضاً منها قصة حـول رابـعة العدوية اوردها في اوجز بيان شعري، تقول ان شخصاً كان يتوسل الى الله تعالى كي يفتح له باباً، فسمعته رابعة العدوية فقالت له: ايها الغافل، متى كان باب الله موصداً؟[٢]!

(١) مصيبت نامه، ص ٩.

(٢) شرح احوال العطار، ص ٣٢٠.

٣٢
الذكر والفكر في التاريخ والتراجم

الانسان هو الكائن الوحيد في عالم الامكان الذي لديه علم بوجوده، وعلى أساس هذا العلم يستطيع ان يبتعد عن ذاته ويتعرف عليها.

من ضروريات علم الانسان ان يقسم الزمان الى ثلاثة أقسام: ماض، ومستقبل، وحاضر. وهذه الأقسام الزمانية الثلاثة التي تؤلف شتى أبعاد وجود الانسان، غير منفصلة ولا منفكة وانما متصلة فيما بينها.

صحيح ان الانسان يعيش في زمان الحال والحاضر، لكنه يحمل معه في الحاضر تاريخ الماضي ايضاً، فيخضع وضعه للدراسة والتقويم على اساس ما حمله معه من الماضي.

بما ان الانسان لديه علم بماضيه، فانه ذو تاريخ، حيث تكشف شخصيته عن معنى هذا التاريخ. والتاريخ الحياتي لفرد ما، فضلاً عن كونه تاريخ ذلك الفرد، إلّا انه لا ينفصل عن تاريخ المجتمع، لأن شخصية الفرد تتبلور في المجتمع، مثلما لا يتحقق المجتمع بدون أفراد.

اذن بما ان الانسان موجود تاريخي، فليس باستطاعة أحد ان يقول ان ماضيه قد اختفى وانتهى، بل ان جميع ما يطرح تحت عنوان «الماضي» يمر عبر غربال الزمان ويظهر في وجود الفرد الذي يعيش الحاضر.

على أساس هذا النمط الفكري يعتقد البعض ان كلمة التاريخ مشتقة من «أرَخَ» او «وَرَخَ»، حيث تعني الكلمة الاولى تسجيل الحوادث، وتدل الاخرى على نوع من العد والحساب.

ثمة آراء اخرى في هذا المضمار لا نجد ضرورة لاستعراضها. ولكن لأحد أصدقائي القدامى[1] وهو من الأساتذة البارعين في التاريخ، رأي آخر يجلب الانتباه. فهو ينقل عن المؤرخ العربي عبد الرحمن السخاوي الذي كان يعيش في القرن التاسع الهجري انه ذكر في كتابه «اعلان التوبيخ لمن ذمّ أهل التاريخ» ان كلمة «مؤرخ»، معرّبة عن كلمة «ماه روز» الفارسية، ثم اشتقت منها كلمة التاريخ ومشتقاتها. والطريف في الأمر ان عبد الرحمن السخاوي استند في رأيه هذا الى آثار الجواليقي الذي يُعد من مفكري وكتاب القرنين الهجريين الرابع والخامس[2].

تأثير الثقافة الايرانية القديمة على المدرسة الفكرية للمفكرين العرب، أمر غير خاف على اصحاب الرأي. ويعتقد البعض ان بغداد العباسية، كانت واقعة تحت تأثير طيسفون الساسانية في ادارة شؤون البلاد وتنظيم الامور الادارية والديوانية.

لا نريد ان نتحدث عن ظهور الحكم العباسي ودور البرامكة في ذلك، لكن الذي لابد من التأكيد عليه هو أن الماضي ليس ميتاً او معدوماً لأنه يُعد من الأبعاد الوجودية لتاريخ الانسان. ولذلك من الممكن ان تنعكس عن كشفه آثار كبرى مدهشة.

---

(١) صديقي العزيز هذا هو الدكتور هادي عالم زاده، استاذ كلية الالهيات بطهران والذي يُعد من اصحاب الاختصاص في تاريخ الاسلام.

(٢) فرانتس روزنتال، تاريخ تدوين التاريخ في الاسلام، ترجمة اسد الله آزاد، ج ٢، ص ٨٢.

طبعاً لابد من الانتباه الى الأمر التالي وهو أن الاكتشاف المجدد للماضي، لا يعني مجرد الاكتفاء بالمفاخر، لأن الاكتفاء بالمفاخر، والتفاخر بالماضي العظيم، ليس غير مفيد فحسب، وانما من الممكن ان يحول التاريخ الى مومياء، فيحصره بين جدران المتاحف.

الحضور في التاريخ، امر ضروري من أجل الاكتشاف المجدد للتاريخ، ولا يُتاح الحضور في التاريخ لأحد بدون توفر معلومات عن نفسه وأحواله. فالذي يجهل نفسه ولا تتوفر لديه معرفة بها، لا يستطيع ان يطرح اية مسألة، ومن يعجز عن طرح المسألة لا يستطيع ان يحقق أي اكتشاف جديد.

المسألة لا يمكن حلها إلّا حينما تُعتبر مسألة حقيقية يستطيع الانسان ان يطرحها على اساس البصيرة والعلم، وينطلق للبحث عن حل لها. اما المسألة التي تأتي من الخارج، وتظهر أمام أعيننا كبضاعة مستوردة، لا تُعد مسألتنا في الواقع، ويُعد الاشتغال بها نوعاً من التسلية والاشتغال الصوري والسطحي.

جذور الاختلاف بين التحقيق والتقليد، كامنة في هذا الأمر بالذات، ومن لا يستطيع ان يدرك هذا الاختلاف والتفاوت، لن يستطيع ان يحقق كشفاً جديداً.

الذي يتحرر من قيد التقليد، يفكر بالسنّة بطريقة اخرى ويدرك بسهولة انها ليست امراً غريباً عنا او منفصلاً عن وجودنا، لأن الاهتمام بالسنّة الماضية وادراك دورها في التاريخ، يمكن ان يضاعف من قدرات الانسان ومهاراته.

الذي يتناسى سنّته وخلفيته التاريخية، اشبه بالطفل الذي يبدأ كل شيء من الصفر. والذي يبدأ كل شيء من الصفر، لا يرى تفاوتاً بين الأمر الجديد والشيء القديم، ولا يتحقق له الانتخاب على هذا الصعيد أيضاً. وحينما لا يتحقق الانتخاب والاختيار، لا يمكن التحدث عن التحقيق قط.

اذن فاولئك الذين أسدلوا ستار النسيان على ماضيهم وسنتهم، ليس باستطاعتهم سوى التقليد. أي حينما لا يتوفر الوعي للذات والتذكر التاريخي، لابد أن يجري كل شيء على أساس التقليد.

على ضوء ما سبق يتضح أن ثمة سؤالاً أساسياً يُثار، ليس من السهل الاجابة عليه، وهذا السؤال الأساسي كالتالي:

ما هو التاريخ؟ وكيف يتم التذكر التاريخي؟

لابد ان نعلم بأن ادراك حقيقة التاريخ لا يُتاح بدون ادراك ماهية الزمان، بينما يُعد ادراك ماهية الزمان، امراً في منتهى الصعوبة والتعقيد.

للقديس المعروف اوغسطين[١] كلام يدل على هذا المعنى ايضاً يقول: «أنا ادرك الزمان جيداً، وأعيش فيه، لكنني أعجز عن الاجابة كلما سُئلتُ: ما هو الزمان».

صحيح ان الانسان يدخل الى نهر الزمان الجاري من خلال قيامه بأعماله، غير أن ادراك هذه الحقيقة السيالة والممتدة، وتقسيمها الى ماض، وحال، ومستقبل، امر لا يتحقق إلّا عن طريق العقل.

ابعاد الزمان المختلفة، غير قابلة للادراك عن طريق الحواس. والموجود الذي لم يصل الى مرحلة الادراك العقلي، يظل عاجزاً عن ادراك أبعاد الزمان. ويصدق هذا الكلام على حقيقة الحركة أيضاً، لأن ادراك حقيقة الحركة لا يتحقق إلّا عن طريق الحواس فقط.

لا شك في ان الادراك الحسي يلعب دوراً ملحوظاً في ادراك حقيقة الحركة. ولكن معنى الحركة ـ التي هي أمر قلق ـ يظل غير قابل للظهور ما لم ينطلق الادراك العقلي لاسعاف الحواس. ولهذا السبب بالذات يعتبر الحكماء المسلمون الكبار الحركة امراً معقولاً بمساعدة الحس.

السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل الزمان، مقدار الحركة، ام انه تعيّن الوجود؟

هذا التساؤل، من جملة التساؤلات الجوهرية المعقدة، وقد انبرينا لمناقشتها في كتاب «حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي»، ولا نجد حاجة لاثارتها هنا.

---

(١) Augustine. st. (354 - 340).

ما ينبغي التنويه اليه هنا هو ان الزمان والحركة يرضعان من ثدي واحد، ولا ينفك أحدهما عن الآخر قط. وحينما يُعد الزمان والحركة ـ اللذان يـلعبان دوراً رئيساً في حركة التاريخ ـ جزءاً من الأمور المعقولة، لابد من الاعتراف بأن التاريخ توأم للتعقل. وحينما لا يحضر العقل، لا معنى للتاريخ قط.

لا نريد ان نتحدث على أساس فلسفة الفيلسوف الألماني المعروف هيغل[١]، او نستند الى الاسلوب الديالكتيكي بالطريقة التي عرضها هذا الفيلسوف الشهير. فهيغل قد درس حركة التاريخ في تحقق شتى المنازل والمراحل على أساس التضاد والتناقض، ويبحث عن كل شيء في نهر الزمان الجاري غير المستقر.

هيغل لم يلتفت الى الحقيقة التالية وهي ان الزمان كأمر سيّال متحرك، حقيقة غريبة ذات مراتب طولية متفاوتة، ويتميز بطبقات علوية وسفلية مختلفة.

كبار أهل المعرفة يقولون للزمان بثلاث طبقات طولية متفاوتة، معتبرين كل طبقة لاحقة صنماً او طلسماً للمرتبة السابقة. ولو بدأنا بعالم الطبيعة لعدّ مراتب الزمان الثلاث، لابد ان نتعرف بأن الزمان الطبيعي عبارة عن مقدار حركة الجسم والجسمانية.

اما الذين يؤمنون بالموجودات اللطيفة الروحانية والصور المجردة، ويعتبرونها من حيث المرتبة الوجودية، اعلى من الأجسام الطبيعية، فلابد ان يعتبروا زمانها أعلى وألطف ايضاً من زمان الأجسام الطبيعية.

طبعاً، الصور العقلية والحقائق الكلية لديها زمان متناسب معها ايضاً، وكلما عُدّت هذه الموجودات أسمى وألطف من سائر الموجودات، كان الزمان المتناسب معها ألطف من سائر الأزمنة.

الذين يستخدمون اصطلاحات الزمان الطبيعي، والزمان الدهري، والزمان السرمدي لبيان مراتب الزمان الثلاث، لم يتحدثوا جزافاً. وقد استخدم القاضي

---

(١) Hegel G.W.F. (1770 - 1831).

سعيد القمي اصطلاحات اخرى هي: الزمان الكثيف، والزمان اللطيف، والزمان الألطف[١].

المسألة التي تُطرح هنا هي: هل لفظ الزمان موضوع لكل معنى من هذه المعاني او المراتب الثلاث بشكل مستقل، ام انه موضوع لواحد من هذه المعاني بينما يطلق بشكل مجازي على المعنيين الآخرين؟

للاجابة على هذا التساؤل، هناك ثلاثة آراء، لكل منها بعض الأنصار والمؤيدين. فالبعض يرى ان لفظة الزمان تُستخدم في المعاني الثلاثة بنحو الاشتراك اللفظي. ويرى البعض الآخر ان هذا اللفظ يستعمل في المرتبة الأعلى والمعنى الألطف بنحو حقيقي، وفي سائر المراتب والمعاني بنحو مجازي. ويرى آخرون ان لفظة الزمان موضوعة للفظ واحد، تمثل المراتب والمراحل الثلاث المذكورة مظاهر مختلفة لها.

ما ذُكر هنا لا يقتصر على لفظ الزمان، وانما تُطرح هذه الآراء الثلاثة على سائر الالفاظ والكلمات الواردة في المتون المقدسة. ويعود عدد كبير من الاختلافات التفسيرية ـ لاسيما الاختلافات التي تتصل بنوع النظرة التفسيرية لأهل الظاهر وأهل الباطن ـ الى هذه المسألة بالذات.

الذي يعتبر حقيقة الزمان عبارة عن مقدار حركة الأجسام الطبيعية، يتخذ نفس هذا الموقف ازاء سائر شؤون العالم الاخرى، ويغلق باب العوالم الباطنية. ومن اجل ان يكون بوسع الانسان قطع الطريق نحو العوالم الباطنية وشتى مراتب الوجود، فلا يوجد طريق افضل وأقرب من طريق التأمل في ذاته ومشاهدة مظاهرة بدون واسطة.

حينما يتأمل كل فرد منا في ذاته يدرك جيداً انه يدرك في بادئ الأمر شيئاً، ثم يشتاق بعد ذلك اليه، ثم يستخدم بفعل ذلك الاشتياق ادوات البدن وقواه

---

(١) القاضي سعيد القمي الأربعينات لكشف انوار القدسيات، ص ١٤٨.

للحصول على ما ادركه وأشتاق اليه. ولا ريب في ان بلوغ أي شيء من أشياء هذا العالم، يمر في ثلاث مراحل: الادراك، والتحريك، والفعل. ويمكن خلال هذه المراحل الثلاث مشاهدة الدور الأساسي للعقل، والنفس، والطبيعة بوضوح.

سبق أن قلنا بأن دور العقل هو الادراك، لأن شأن العقل هو التعقل فقط، ولا يخرج المعقول عن دائرة وجود العقل قط، ولذلك يتحد العقل مع معقوله دائماً، ولا حاجة لديه للخروج من موضعه من اجل طلبه.

النفس كذلك تلعب دوراً أساسياً على هذا الصعيد، ويتمثل دورها بالتحريك، لأن التحريك من ضروريات الشوق. والنفس هي الموضع الأصلي لنمو شجرة الشوق. كما تقوم الطبيعة في آخر المطاف بمهمتها الخاصة التي تتمثل في فعل شيء آخر.

بتعبير آخر: تحريك النفس يؤدي الى تحول ما هو بالقوة في الطبيعة الى حالة الفعل، فيظهر في هذا العالم.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان الفعل بالمعنى العام للكلمة يتحقق في جميع مراتب الوجود بدءاً بالعقل وانتهاء بالطبيعة. ولكن الذي يُدعى بفعل الطبيعة هنا ويقف في مقابل الانفعال، هو ذلك الشيء الذي يمكن ان يُدعى بانشغال الفاعل[١]. ومن هنا يمكن ادراك ان الصور الطبيعية في هذا العالم متحركة دائماً وفي حالة تغير مستمر.

كلمة الطبيعة تستخدم بمعنى الطابع الذي يتسم بجانب فاعلي، وبمعنى المطبوع الذي يتسم بجانب مفعولي. ويمكن القول ان ارتسام صورة الفاعل في صحيفة الوجود، هو عين ما يدعى بالطبيعة.

على ضوء ما ذُكر هنا يتضح ان اعمال الانسان في هذا العالم تتحقق خلال

---

(١) لمزيد من الاطلاع راجع: رسالة مرقاة الأسرار ومعراج الأنوار، ص ١٢١، وضميمة الأربعينات.

ثلاث مراحل هي: الادراك، والتحريك، والفعل.

فالفعل يظهر في اعقاب التحريك، والتحريك يظهر في أعقاب الادراك والتعقل. وعليه يُعد التعقل منشأ اعمال الانسان. والاعمال الانسانية هي التي تبلور الوقائع والحوادث التاريخية.

الذي يلتفت في الوقائع والحوادث التاريخية الى مصدرها العقلي، لا يرى حركة التاريخ محدودة في خط أفقي، لأنه يعلم جيداً أن الوقائع التاريخية وضمن تحققها متتابعة ومتلاحقة، يقع كل منها في عرض الاخرى من حيث الرتبة الوجودية، ولا يمكن القول ان لحظة زمانية ما أفضل وأقوى من لحظة زمانية اخرى. فالزمان المتقدم من حيث الرتبة الوجودية لا يمكن ان يكون أفضل من الزمان المتأخر.

اولئك الذين يشاهدون الحوادث التاريخية ضمن خط افقي فقط، ليس باستطاعتهم التحدث عن مفاهيم الشرق والغرب، ويقولون بتفاوت أساسي وجوهري بين الحضارات، اذ في ظل هذا النمط الفكري تُعد جميع الاختلافات الثقافية وأشكال الحضارات البشرية، صوراً لمختلف مراحل التاريخ التي تتحد من حيث المادة والجوهر.

بتعبير آخر: اولئك الذين لا يفكرون في حركة التاريخ إلّا بالخط الطولي للزمان، لا يمتلكون أي معيار معقول وموجه لتقسيم الحضارات الى غربية وشرقية، وأن كل ما يقال في هذا الباب يواجه موارد النقض باستمرار، ولا يخلو من مجموعة من الاشكالات.

من أجل طرح معنى ومفهوم الشرق والغرب، الكلام المحكم والمعتبر الوحيد الذي يمكن طرحه هو ان نقول: التاريخ لا يمكن دراسته وتقويمه في الخط الطولي للزمان والحوادث المتعاقبة فقط، وانما لابد من الالتفات ايضاً الى العلل الفاعلية والغائية للحوادث التاريخية.

لا ريب في أن الحادثة التاريخية من حيث هي حادثة تاريخية، لا يمكن ان تكون علة غائية او فاعلية لحادثة اخرى، لأن الحادثة التاريخية لا يكون لها معنى

إلّا من خلال فعل الانسان. وفعل الانسان ناجم عن تحريك النفس الناطقة، حيث ينطلق هذا التحريك من مصدر عقلي. ولذلك لابد من البحث عن منشأ الوقائع والحوادث التاريخية في العقل.

الآثار العرفانية الاسلامية اولت اهتماماً نحو هذه المسألة، حيث يُعد اصطلاح الشرق او المشرق اشارة الى ما يمكن عدّه اشعاع انوار شمس الحقيقة من افق الغيب. كما أن الغرب والمغرب اشارة الى نوع من الابهام والظلام الناشئ من غروب شمس الحقيقة.

طبعاً، مفهوم الشرق او الغرب قد يُستخدم في بعض الاحيان وبمقتضى المقام، بمعناه الجغرافي. فمن وجهة نظر أهل المعرفة يشبَّه بدن الانسان ودوره في حركة التاريخ، بصورة أسد مرسومة على علم بلد ما. فحركة أسد القلم وهجماته، تتم عن طريق هبوب الهواء. كذلك حركات الانسان البدنية، تتم خلال مزاولة الشؤون الحياتية عن طريق هبوب نسيم منبعث من عالم الروح.

لابد أن نعلم بأن بحر الروح غير متناه، ولا يمكن ان نتصور لعمقه حدوداً.

جلال الدين المولوي (الرومي)، يعبّر في بعض الأبيات عن اعتقاده بأن الفكر هو المصدر لجميع أفعال الانسان وحركاته. ويشبه حركة الفكر بهبوب الريح.

القدماء كانوا يقسمون الهواء الى نوعين: الصبا، والدبور، ويقولون بأن الصبا يوجب السرور والصحة، والدبور يؤدي الى ظهور آثار غير ميمونة.

الفكر من وجهة نظر المولوي قابل للتقسيم الى قسمين، لأنه اذا جرى من مشرق الروح كان مصدراً للضوء وأنواع اعمال الخير، لكنه اذا جرى من موضع آخر غير الروح فليس بوسعنا التعويل على آثاره. ولربما يشير حافظ الشيرازي الى هذا المعنى ايضاً حينما يقول في بيت شعري: اذا لم يطلع الفكر من مشرق الروح وأفق الغيب، فلن تكون الفائدة التي يتم الحصول عليها من خلاله مصدراً للسعادة. وفي مثل هذه الحالة ستكون تلك الفائدة خسارة في حقيقة الأمر.

مما سبق يتضح التفاوت بين الرؤية الشرقية والرؤية الغربية في مسألة أساسية

وجوهرية. والفاصل بين هاتين الرؤيتين اكبر من ان نستطيع تحديده برقم او علامة.

نظرة اولئك الذين يدرسون الانسان وفق الموازين العلمية والتجربية، تختلف عن نظرة اولئك الذين ينظرون الى هذا الموجود العجيب من منظر العرفان والفلسفة والمشاهدة الباطنية.

المجموعة الاولى تنظر الى الانسان كظاهرة طبيعية، وتقوّمه كسائر الظواهر الطبيعية. ومن الواضح ان الانسان لا يمتاز وفق هذه النظرة بأية مكانة خاصة، وانما لا يعدو كونه ظاهرة طبيعية. بينما حينما يُطرح الانسان عن طريق المشاهدة الباطنية والعلم الحضوري، ويُفسر على أساس موازين عالم الوجود، فانه يتعالى بحيث يكون أفضل من جميع موجودات العالم ولا ينحصر في اطار أي قالب.

هذا الفهم العرفاني ـ الفلسفي للانسان، وذلك الفهم العلمي التجربي لهذا الموجود، يؤلفان قطبين متضادين ومتباعدين جداً، لأن الفاصل بين هاتين النظرتين يمتد من لا شيء الى كل شيء. فالانسان من المنظار العلمي وبصفته موجوداً يُجرّب في مختبر العلوم الطبيعية، موجود صغير لا يُعد شيئاً الى جانب عظمة وأسرار عالم الخلق، لكن هذا الانسان نفسه لو نُظِر اليه من المنظار المعنوي والشهودي ومن مشرق الروح، لظهر كبيراً جداً الى درجة بحيث لا يخرج عن دائرة وجوده أي موجود من موجودات العالم، ولاتضح كل شيء في ظل نوره وفكره.

الانسان من هذا المنظار، مظهر كامل، ومرآة عاكسة لصورة الحق تبارك وتعالى. ولذلك يُسمع كلام الله تعالى من لسان الانسان دائماً. وكان هذا الموجود العجيب مخاطَب الله المباشر وغير المباشر في جميع العصور والأزمان. وفي مثل هذه الحال يمكن التوصل الى النتيجة التالية وهي ان اللغة في نظر الانسان الشرقي ليست امراً مقدساً فحسب، وانما مقدمة لجميع الامور أيضاً.

موضوع تعليم الأسماء لآدم (ع)، أحد المواضيع الأساسية المهمة التي طُرحت

في القرآن الكريم[١]. وفي هذا الموضوع تتضح أهمية الكلام ودوره في كشف الحقائق.

بعض كبار المفكرين الغربيين يستندون الى اهمية اللغة ودورها الأساسي في العالم ويقولون: اللغة حادثة كُشفت فيها لأول مرة الموجودات كموجودات للانسان.

يقول المفكر والشاعر الألماني الكبير جوهان هولدرلين[٢]: اللغة أخطر المواهب التي وُهبت للانسان من أجل ان يكون قادراً على معرفة ماهيته.

يقول الفيلسوف المعروف مارتين هيدغر في ايضاح عبارة هولدرلين هذه: أُعطيت اللغة للانسان من اجل ان يصبح التاريخ ممكناً. فمع اللغة وباللغة يمكن للانسان ان يجرّب ذاته وماهيته. وفي اللغة يتقوم العالَم ويتبلور.

يوضح هيدغر العلاقة بين اللغة وانفتاح الانسان على العالَم بالشكل التالي:

بفضل اللغة ينفتح الانسان على ما هو موجود. وبدون اللغة لن تكون للانسان تجربة من الموجودات والوجود، ولن توجد اية دائرة مفتوحة تقع فيها جميع أفعال الانسان والتزاماته.

اللغة بالطبع، أخطر ثروات الانسان، ويعتبرها هيدغر بمثابة تهديد للوجود من قبل الموجود.

اضف الى هذا، ان خطورة اللغة يمكن ان تكون بالمعنى التالي وهي ان يرى المرء نفسه مستغنياً بها عن الانقياد لكل أمر أصيل. كما يمكن ان تكون اللغة اكثر الامور عامية، ويمكن ان تقع في أسر التوهم او ان تؤدي اليه، فتحجب الموجودات بدلاً من تسليط الضوء عليها.

اللغة ليست مجرد وسيلة يمتلكها الانسان، بل بالعكس، فاللغة هي الأمر

---

(١) البقرة، ٣١.

(٢) Hölderlin' Johann (1770 - 1843).

الوحيد الذي يعطي للانسان امكانية الوقوف في فتوح الوجود. فمادامت هناك لغة، هناك عالَم ايضاً. وحينما يتحقق العالم، يتحقق التاريخ ايضاً. فاللغة ليست مجرد اداة في يد الانسان، وانما هي حادثة تكشف عن أعلى امكان وجود الانسان[١].

مما سبق يتضح اقتراب المفكر الغربي من أجواء الفكر الشرقي، فيعتبر لغة الانسان مصدراً لظهور التاريخ.

اولئك الذين يهبطون باللغة والكلام الى مستوى أمر وضعي، عليهم الالتفات الى الأمر التالي وهو ان الأمر الوضعي لا يتحقق بدون لغة أيضاً. ومن اجل الخروج من هذا الدور الباطل ليس هناك سبيل سوى الاعتراف بالطبقات المتفاوتة والمراتب الظاهرية والباطنية للغة.

لاريب في ان التكلم، من صفات الله تعالى. ويعتقد جميع الذين لديهم ايمان بالله تعالى ان الله يتحدث مع الانسان. ولا شك كذلك في ان التحدث مع الله، يتحقق عن طريق التنزيل. ولو ادركنا انه لا يوجد تجاف في هذا التنزيل، وأن مكانه لا يبقى خالياً مهما كانت المرتبة التي ينزل منها الكلام، لابد أن نعترف بأن الكلام المنزل ذو مراتب متعددة ومتفاوتة.

الكلام المُنزل يبدأ من ممكن الغيب ثم يجتاز مواقف ومنازل مختلفة في عالم المعنى قبل ان ينزل الى مرحلة الألفاظ المسموعة والعالم المحسوس.

في ذات الحال التي تستلم فيها اذن الانسان ـ كأحدى الحواس الظاهرية ـ الكلام المنزل في مظهر الصوت، تدرك اذن عقله هذا الكلام ايضاً كأمر معقول.

وعليه ينزل الكلام المنزل في كل مرتبة من مراتب النزول المتعددة الى الأذن التي من سنخ تلك المرتبة.

وهكذا اذا كان الكلام لديه مراتب، فالأذن ستكون لديها مراتب ايضاً. وهاهنا يمكن ان يقال: على العكس من تصورات الكثيرين، فالعارف ليس هو الذي

---

(١) مجلة «فرهنگ» ـ أي الثقافة ـ السنة ٣، العدد ٤، عام ١٩٩٩، ص ٤٣ ـ ٤٤.

يتحدث عن تجربته، وانما الله تعالى هو الذي يخاطب الشخص العارف والانسان المستعد في قلب هذه التجربة، فيكشف عن ذاته من خلال ذلك.

بتعبير آخر: يبلغ العارف في مراحل سلوكه مرحلة ينفتح له فيها باب الحديث. وانفتاح باب الحديث للعارف، طالما يلاحظ في آثار أهل المعرفة.

الشيخ فريد الدين العطار، طرح هذه الفكرة في كتاب «تذكرة الأولياء» وأكد على انفتاح باب الكلام للعارف. والذي يُفتح بوجهه باب الكلام يستطيع ان يدرك المعاني الكثيرة من الكلمات القليلة، ويشاهد في الكلمة الواحدة آلاف المعاني.

اتساع عالم المعنى يلقي بظلال ثقيلة على عاتق الكلمات، وباستطاعة الشخص البصير النفوذ من نافذة الألفاظ والكلمات الى عالم المعاني الواسع الغريب.

لابد من الاشارة الى ان باب الكلام لا ينفتح إلّا بوجوه من يتمتعون بعالم الباطن. بتعبير آخر: ان باب الكلام ينفتح من الباطن بوجه الانسان. واولئك الذين لا معرفة لهم بذاتهم، فلن يكون لهم نصيب من سماع ما هو كلام واقعي. واذا حُرِم الانسان من سماع الكلام الواقعي، فلن يكون لديه عالَم خاص، لأن العالم يظهر في الكلام، وحينما لا يوجد كلام، لا يوجد عالَم ايضاً.

اذا كان الكلام او النطق هو الفصل المميز للانسان عن سائر الحيوانات، فالعيش في العالَم من مميزات الانسان ايضاً. وقد أشار الى هذا المعنى الحكيم النظامي الكنجوي في بعض الأبيات الشعرية والتي اكد فيها على ان العالم لا يكون له معنى إلّا من خلال روح الانسان، وانه لا يتحقق إلّا بالانسان[1].

من الواضح أن فكرة الحكيم النظامي تنسجم تماماً مع كلام الشيخ العطار، لأن هذا العارف الكبير يعتقد أن باب الكلام يُفتح بوجه أرباب المعرفة، وينبعث هذا الانفتاح من أعماق روح الانسان.

الشيخ فريد الدين العطار، لا يبحث عن الله تعالى فقط في باطنه، وانما يبحث

---

(١) مختارات مخزن الأسرار، ص ٣٦.

عن أصل العالم وعالم الظاهر في ذاته أيضاً.

الرجوع الى منظومة «منطق الطير»، ودراسة مثنوي «مصيبت نامه»، يكشفان بوضوح عن ان طلب الانسان وجهده، عبارة عن البحث عن الحبيب. لذلك حينما ينظر السالك الى ما حواليه، يجد كلا العالمين في باطنه. ويصل كذلك الى النتيجة التالية وهي: ان ما هو كامن في سر سويدائه، افضل من كلا العالمين وأسمى.

قلنا من قبل ان العطار يعلن بصراحة تامة عن ان السالك لطريق الحق تعالى، يمثل تشخص فكر السالك الذي يحصل عن طريق الذكر والتأمل.

بتعبير آخر: ان فكر العارف هو الذي يقطع في تأملاته الباطنية والروحانية، مراحل الوجود ومنعطفات العالم.

اذن اذا كان العارف يشاهد كلا العالمين في باطنه، واذا كان سالك طريق الحق هو عبارة عن تشخص فكر العارف، يمكن القول بسهولة ان فريد الدين العطار يتحدث بلغة الحال في نقل القصص ومواجهة شخصياتها، ويدفعها للتحدث بنفس هذه اللغة. وأشار هذا العارف الكبير الى هذه المسألة بشكل صريح، وقال بأن كلام موجودات مثنوي «مصيبت نامه»، يمثل كلام الحال[1].

ما تجب الاشارة اليه هنا هو أن هذا العارف الكبير يرى ان لغة الحال لا ينفذ اليها الكذب والخطأ، بينما من الممكن ان يقع الكذب والخلاف في لغة القال. كذلك تتصل لغة الحال بعالم الحضور، وهو عالم لا يقبل الكذب والخطأ أيضاً، بينما تعتمد لغة القال على الادراك الحصولي والصور الذهنية، ونحن نعلم ان الصور الذهنية لربما لا تنطبق مع ما هو متحقق في الواقع ونفس الأمر.

العطار يتحدث بلغة الحال مع اية شخصية، ليس في مثنوي «مصيبت نامه» فحسب، وانما في منظومة «منطق الطير» ايضاً. وقد أفاد كثيراً من منطق الطير الذي يُعد لغة الحال.

(١) هلموت ريتر، بحر الروح، ترجمة زرياب الخوئي، ج ١، ص ٢٦.

لو انعمنا النظر في اشعار العطار، وتعرّفنا على لغة الحال ما كان ذلك ممكناً، لأدركنا بسهولة ان كلمات هذا العارف الكبير في كتاب «تذكرة الأولياء» ليست غريبة على ما أورده في «مصيبت نامه»، و«منطق الطير».

صحيح ان كتاب «تذكرة الاولياء» كتاب نثري، لكن نثره جميل ورائع الى درجة بحيث يضاهي الكثير من الآثار الشعرية الجميلة. وكلمات الشيخ العطار في هذا الكتاب، من سنخ الكلمات الواردة في سائر آثاره.

السالك في هذا الكتاب يمثل تشخص الفكر ايضاً، حيث يتحقق هذا الفكر عن طريق الذكر. وعلى ضوء هذه الملاحظة يمكن ان نستنتج ان انتخاب عنوان «تذكرة الاولياء» لهذا الكتاب لم يكن جزافاً وصدفة. فالتذكرة نوع من الذكر الذي يصبح منشأ للفكر، وحينما يُصحب الفكر بالذكر، ينفتح بوجه الانسان باب الحقائق.

العطار يوجه اهتمامه في هذا الكتاب نحو اولياء الله تعالى، وينطلق للحديث عنهم على أساس الذكر والفكر. فكل ولي من اولياء الله لديه مقامات ومنازل معنوية. وما لم ينفذ الانسان الى تلك المقامات والمنازل الروحية والباطنية، يعجز عن ادراك شخصيات أولياء الله تعالى.

فالزمان الذي نعيش فيه، زمان الكائنات المادية والحركات الحسية، ولكن يوجد في باطن هذا الزمان، امتداد آخر ألطف بكثير من امتداد الكائنات المادية ومدة الحركات الحسية. ففي ذلك الامتداد اللطيف والمعنوي تتحقق حركة الامور الروحانية، وانتقال الملائكة في ايصال الوحي والالهام.

ان ظهور المعجزات والكرامات على يد الانبياء والأولياء، يتحقق ضمن هذا الامتداد والزمان. ويذهب بعض أرباب المعرفة الى ما هو أبعد من الزمان اللطيف، فيتحدثون عن الزمان الألطف. ويرى هؤلاء ان امور الدنيا والآخرة تبلغ نهايتها في هذا الزمان، ويتحقق تمام ما هو موجود.

الذين ينظرون الى امور العالم وحركة التاريخ من هذا المنظار، باستطاعتهم

التحدث عن نهاية التاريخ. لكن اولئك الذين تحددوا بزمان الكائنات المادية ولا يفكرون إلّا بعدة الحركات الحسية، يتحدثون حول التاريخ بهذا الاسلوب ايضاً، لأن حركة التاريخ من وجهة نظر هؤلاء تجري على أساس تعاقب الحوادث وتواليها، ولا يمكن في اجواء هذا التعاقب والتوالي تلمس نهاية تستوعب كل شيء في تماميتها بنحو معقول.

من اجل تسليط الضوء على هذه الفكرة لابد أن نعرف بأن التاريخ ليس مجموعة الأشياء الماضية، وانما هو حركة الوقائع والحوادث.

لا ينبغي التردد في الأمر التالي ان الوقائع والحوادث لا تكون مصدراً لظهور التاريخ بدون الارتباط بالانسان، لأن التاريخ يتحقق في العالم، والعالم يُطرح مع الانسان دائماً. وعليه تبدو معرفة الانسان أمراً ضرورياً ومن اجل معرفة التاريخ.

كذلك تتم معرفة الانسان، في التاريخ ايضاً. وفي ظل هذا الارتباط والالتحام، يصبح التاريخ كالانسان، قابلاً للتفسير في طبقات مختلفة ومراتب متفاوتة.

بتعبير آخر: فكما ان الانسان موجود تاريخي، كذلك التاريخ حركة انسانية. وعليه ما يصدق على الانسان، يتحقق في التاريخ ايضاً.

الأمر الآخر الذي لابد من التنويه اليه هو ان سوح وجود الانسان كثيرة، غير ان بعضها غير معروف لعامة الناس.

من خصوصيات الانسان هو أنه يبحث عن معنى حياته دائماً، غير ان معنى الحياة ليس واحداً في نظر الأفراد. فالكثيرون يحبون الألم ذا المعنى اكثر بكثير من السرور الفاقد للمعنى.

الطلب بالأساس احدى الخصال الأساسية في وجود الانسان، حتى قيل ان طلب العدم افضل من عدم طلب الوجود.

يوجد لدى البعض نوع من معرفة الجمال الذي لا يمكن تقويمه بالأدوات المادية والحسية. ما يميز هذا اللون من الادراك عن سائر الانواع هو انه ينبع من عمق شخصية الانسان. والذين لا معرفة لهم بعمق وجود الانسان، يعبرون عن هذا

اللون من الادراك بألفاظ وعبارات غير واضحة ولا متمايزة. وتُستخدم في مجال هذا الادراك كلمات من قبيل الفطري، والجبلّي، والأساطيري، ولكن من المتعذر قياس معنى ومحتوى هذه الكلمات بالادراكات الحسية والمفاهيم القالبية.

هناك كلام طويل حول هذا اللون من الادراك وحول اولئك الذين عاشوا على أساسه وتحدثوا مع الناس على ضوئه. ومنها قصة أبي حمزة المتوفى عام ٢٦٩ هـ فقد كان ابو حمزة يتحدث الى الناس في مسجد طرسوس، وكان الناس يحتشدون لسماع كلامه. وفيما كان يتحدث اليهم واعظاً في يومٍ ما، حطّ غراب على سطح المسجد وأخذ يطلق صياحه المعهود، فرد عليه ابو حمزة على الفور: لبيك! لبيك! فاندهش الناس لذلك واتهموه بالزندقة والمانوية. ثم قدموا شكوى ضده الى القاضي فأمر باخراجه من المسجد، وبيع دابته عند باب المسجد، فأخذ الناس يصرخون: هذه دابة الزنديق[١].

دراسة حياة ابي حمزة تكشف عن انه لم يكن مانوياً ولم يؤمن بالحلول، ولكن قد تطرأ على السالك حالة يدرك فيها انه مخاطَب من قبل الله. ولاريب في ان هذه الحالة، غير مألوفة ولا مستساغة عند الكثيرين. اما الذي يعيش هذه الحالة يجد حياته متصلة بالله تعالى في ابسط الحوادث الحياتية.

هذا اللون من الاتصال بالله يتحقق عن طريق الاذن وسماع بعض الاصوات، كما قد يتحقق عن طريق الرؤية ومشاهدة بعض المناظر. والذين لديهم معرفة بعمق شخصية الانسان ولا يقيسونه بمقياس الامور الجسمانية والحسية، لا يعتبرون هذا اللون من الكلام خرافة او اسطورة.

كتاب «تذكرة الأولياء»، أحد الآثار التي تمّ تأليفها ضمن هذا الاتجاه، وأراد الشيخ العطار من خلال تأليفه لها النفوذ الى زوايا روح الانسان، والتحدث مع الناس من هذا الموقع.

---

(١) حلية الأولياء، ج ١١، ص ٣٢١.

سبق ان ذكرنا بأن الطلب الدائم، من خصوصيات روح الانسان، ولذلك لا تكف روح الانسان عن الطلب والبحث قط.

ويشير الشيخ العطار الى خصوصية طبيعة الانسان، في قالب العديد من القصص. ويقول في «منطق الطير»:

«كانت امرأة تبكي عند قبر ابنتها، فقال أحد رجال الله: هذه المرأة اختطفت رهان السبق منا، لأنها تعلم من الذي ضاع منها وعلى من تبكي. اما نحن فلا نعرف على من نبكي. وهذه المرأة، عرفت اين هو فقيدها، اما أنا فلم اعرف اين هو ما ابحث عنه، ولن يقر لي قرار بهذه الحيرة».

وقال في موضع آخر: قال رجل صوفي لآخر فقد مفتاح باب بيته: لا تثريب عليك لأنك تعلم على الأقل اين هو باب بيتك. اما أنا فلا اعرف لا المفتاح ولا باب البيت.

ألم الفراق، والبحث عن المطلوب المجهول، من الامور التي تحدث العطار كثيراً بشأنها. وأشار الى قصة اخرى غريبة ايضاً:

قال أحدهم لآخر كان يغربل التراب: عجباً ان تبحث عن شيء لم تُضعه وتعلم انك لن تجده قط. فأجابه: الأعجب من ذلك انني اذا لم أبحث عن هذا الذي لم اضعه، اشعر بالألم والسأم.

يتحدث العطار عن الطلب الدائم، لكنه يشير الى الأمر التالي ايضاً وهو انه لا يوجد شيء قد ضاع ولن يتم العثور على شيء. وفي مثل هذه الحال يبدأ ألم الفراق، ويتضح ما يدعوه اهل المعرفة بالهجران الأبدي.

العطار ليس هو الشخص الوحيد الذي يتحدث عن الطلب الدائم وشوق «ألَستُ»، وانما يتحدث بهذه اللغة معظم الشخصيات الكبرى التي تحدث عنها في كتاب «تذكرة الاولياء».

يقول بايزيد البسطامي الذي يُعد احدى الشخصيات البارزة التي تحدث عنها العطار في كتاب «تذكرة الأولياء»: اذا طالبني الله بحساب سبعين عاماً، سأطالبه

بحساب سبعين الف سنة لأنني منذ سبعين الف سنة قلت بلى رداً على «الستُ بربكم».

بايزيد البسطامي وكما ورد في تذكرة الأولياء يتحدث عن الألم والحيرة[1]، وهو ما يشغل في فكر العطار موقعاً خاصاً. ويعتقد العطار ان آلام رجال الله وأحزانهم، لم يأخذوها وانما أُعطيت لهم.

قلنا ان سالك الفكرة يتحدث في مثنوي «مصيبت نامه» مع كل موجود من الموجودات السماوية والأرضية، ويسترشد بها، غير ان كلاً منها يتحدث عن وضعه المؤلم، ويمتزج كلامه بنوع من الآه والأنين.

العطار يؤكد على موضوع الألم والأنين ويقول بأنها حالة لا يمكن تجاهلها لأنها موجودة حتى بين الأنبياء كما هو الحال في نوح الذي يعبّر اسمه عن هذه الحالة.

كما توجد هذه الحالة بين الحيوانات، اذ توجد بينها موجودات يُعد الآه والأنين أمراً طبيعياً عندها. وأورد العطار الحكاية التالية دليلاً على ذلك:

كان هناك طير يمضي الليل متأوهاً متوجعاً، حتى سالت بفعل ذلك التأوّه قطرة دم من منقاره. وقيل ان هذا الطير كان يردد كلمة «الحق» طوال الليل.

العطار، من خلال نقل كلمات الأولياء والعرفاء في كتاب «تذكرة الأولياء»، يشير الى ساحات من وجود الانسان غير معروفة لأهل الظاهر وسجناء عالم الحس. ولذلك ينظر الكثيرون بعين الشك والانكار الى هذا الكتاب. واذا ما ابدوا اهتماماً ببعض صفحاته أحياناً، فان ذلك الاهتمام ينصب على الجوانب اللفظية والأدبية.

سبق ان قلنا بأن العطار من أهل الفكر، ويرى كذلك اقتران الفكر بالذكر. وقد عكس نتيجة فكره وذكره، في هذا الكتاب وسائر آثاره، وسلط الضوء عليها

---

(١) راجع: تذكرة الأولياء، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

بصورة جميلة ورائعة. كلمة «تذكرة»، مأخوذة من الذكر، والذكر نوع من التذكير. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: بماذا تفكر شخصيات هذا الكتاب؟ وما هو الامر الذي تتذكره؟

رأينا ان بايزيد البسطامي، يفكر بـ «عهد ألستُ» دائماً، ويرى ان حماس ونشاط الموجودات ناجم عن ذلك العهد. والتذكير بهذا العهد يُعد مصدراً لنوع من الفكر الذي تُطرح فيه الأبعاد الباطنية للانسان.

اذن كتاب «تذكرة الأولياء» يذكّر بالمفكرين الالهيين، ومحبي الله، وقصة عشّاق عهد الأزل.

هذا الكتاب مؤلف على غرار كشف المحجوب وطبقات الصوفية، إلّا ان اسلوب كتابته أروع بكثير من سائر الكتب التي صنّفت في هذا المجال.

هذا الكتاب ينسب سلسلة من الكرامات لأهل التصوف، وينقل الكثير من القصص الغريبة التي ترفضها أسماع كثيرة. ولكن الحقيقة هي ان كلمات الأولياء وكراماتهم لا ينبغي ان تُقاس بموازين ومعايير أهل الظاهر، لأن كل امر من الامور الظاهرية لديه باطن. ولكل أمر خارق للعادة موقع خاص من منظار أهل المعنى.

بتعبير آخر: هذه القصص والحكايات، مكيال المعاني، وقشرة تحيط بلبها.

قلنا من قبل، ان ما يتحقق في الزمان اللطيف قد لا يتحقق في الزمان غير اللطيف، وما يتحقق في العالم الأنفسي، قد لا يتحقق في العالم الآفاقي. ومعنى هذا الكلام ان لكل عالم معياره الخاص، كما ان لكل زمان ميزانه الخاص ايضاً.

الشيخ العطار يتحدث في هذا الكتاب بشكل اكبر عن العالم الأنفسي وينقل أقوال وآراء اولئك الذين حصلوا على آرائهم بفعل الحال والعيان وليس عن طريق القال والبيان. ويؤكد على ذلك في بداية كتاب «تذكرة الأولياء» ويقول بما انه لا يوجد بعد القرآن والأخبار كلام أسمى من كلام مشايخ الطريقة، فقد ظهرت لديه رغبة في مطالعة احوالهم وكلماتهم. ويصف كلامهم بأنه نتيجة العمل والحال

وليس ثمرة الحفظ والقال، وانه من العيان وليس من البيان، ومن الاسرار وليس من التكرار، ومن العلم اللدني وليس من العلم الكسبي، ومن الغليان وليس من السعي، ومن عالَم «أدبني ربي» وليس من عالم «علمني أبي». ويصفهم بأنهم ورثة الأنبياء.

العطار في موقفه هذا يقول بأن الانبياء يلتفتون الى باطن الامور، وطريق الحق تبارك وتعالى يمر من خلال مراحل الباطن وعبور منازل ومراتب الوجود، اذ في غير هذه الصورة لم يكن باستطاعته ان يصف مشايخ الطريقة بأنهم ورثة الأنبياء.

للعطار في تأليف كتاب تذكرة الأولياء، بواعث متعددة ودوافع مختلفة، منها انه من اهل هذه المعاني بحسب الفطرة ولا يمكن ان يتخلّف عن اهل المعرفة، وكان لديه ـ كما يقول ـ قلب ما كان باستطاعته ان يتحدث إلّا بهذا اللون من الكلام.

والباعث الآخر هو العمل بوصية يوسف الهمداني، والتي يتجلى فيها معنى الذكر والتذكرة. يقول يوسف الهمداني: في الزمن الذي اختفى فيه أرباب المعرفة وأهل الباطن، اقرأ في كل يوم عدة أوراق من كلماتهم، فستكون هذه القراءة مؤثرة في ازاحة الغفلة، لأن الجهل بأحوال الباطن خطر كبير[1].

للعطار دوافع اخرى من تأليف كتاب «تذكرة الأولياء»، نحجم عن ذكرها. ولكن الأمر الذي يحظى بالأهمية والذي ينبغي ألا نتجاهله هو انه سلط الضوء على أحوال وأقوال ٩٧ ولياً وعارفاً اولهم الامام جعفر الصادق (ع)، وآخرهم الامام محمد الباقر (ع).

بتعبير آخر: العطار بدأ كتابه بالاسم المبارك للامام جعفر الصادق (ع) وأنهاه بالاسم المبارك للامام محمد الباقر (ع). ولاريب في ان هذا التنظيم لم يكن عن صدفة او اتفاق، وانما كان يلاحق هدفاً أساسياً.

والأمر الآخر الذي يثير التعجب هو ان العطار لم يلتزم بالترتيب التاريخي في

---

(١) نفس المصدر، ص ٧.

تحـدثه عن هذين الامامين، فقدم الابن أي الامام الصـادق (ع) عـلى الأب أي الامام الباقر (ع)، وانتخب من اقوال وكلمات هذين الامامين ما ينسجم مع أهداف هذا الكتاب.

من بين اقوال الامام الصادق التي اوردها ما يلي:

سأل الامام الصادق أبا حنيفة يوماً: من هو العاقل؟ فقال ابو حنيفة: العاقل من يميز بين الخير والشر. فقال الامام الصادق: البهائم تميز كذلك بين الذي يضربها والذي يعلفها. فقال ابو حنيفة: ومن هو العاقل عندك؟ فأجاب الامام: الذي يميز بين خيرين وشرين، فيختار خير الخيرين، وخير الشرين[١].

يمكن ان ندرك من كلام الامام الصادق العميق ان الادراك الانسـاني غـير الادراك الغريزي الذي يوجد في الحيوانات أيضاً، لأن الادراك الغريزي ليس عن معرفة واختيار، بينما ادراك الانسان عن اختيار ومعرفة. وفي ظـل هـذه المـعرفة والاختيار يستطيع الانسان الانفصال عن مـعلومه ومـدركه، وانـتخاب الامـر الأحسن من بين أمرين حسنين.

قد يقال أن تمييز الخير عن الشر لا يختلف عن تمييز الخير الأكبر عن الخير الأصغر، ولذلك: كيف يقال ان النوع الاول من خـصوصيات الحـيوان، والنـوع الثاني من خصوصيات الانسان؟

لابد من الاجابة على هذا السؤال بـالشكل التـالي: ان الحـيوانـات مخـلوقة بالطريقة التي تدرك فيها من خلال هيكليتها الوجودية وادراكها الغريزي ما هو نافع لها وما هو مضر، بينما يستلزم معنى الخير، والخير الأفضل نوعاً من المقايسة والتقويم، وهو ما لا تستوعبه دائرة الادراك الغريزي الحيوانية.

اذن ما ورد في كلام الامام جعفر الصادق (ع)، يُعد أفضل وأعمق ملاك ومعيار لادراك الانسان والذي يمكن ان يميزه عن ادراك الحيوانات.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣.

العطار ينقل رواية عن الامام محمد الباقر يعبّر من خلالها عن حبه واخلاصه لأهل بيت النبوة. الرواية تقول ان الامام الباقر (ع) كان يناجي ربـه في جـوف الليالي ويكرر بعض الكلمات ويبكي. فسأله احدهم عن ذلك، فقال: فقد يعقوبُ يوسفاً واحداً فبكى حتى ابيضت عيناه، وأنا فقدتُ عشرة مـن اجـدادي ـ أي الحسين (ع) واخوته وأولاده ـ في كربلاء. انه لقليل ان تبيض عيني على فراقهم. ويؤكد العطار بعد نقله لهذه الرواية، انه اوردها تبركاً بها في خاتمة الكتاب[١].

لا نريد من خلال ذلك ان ننسب العطار الى المذهب الشيعي، لأنه اشعري من أهل السنة، وطالما تحدث على أساس أفكاره الاشعرية. ولكن الأمر الذي لا شك فيه هو ان هذا العارف الكبير عبَّر عن حبه وتعلقه بآل بيت الرسول محمد (ص) وذريته الطاهرة من خلال تسليط الضوء على حياة وكلمات الامام جعفر الصادق (ع)، والامام محمد الباقر (ع) في بداية ونهاية كتاب «تذكرة الأولياء».

فالعطار سالك طريق الحقيقة، ويسعى دائماً للـوصول الى عـالم الروح. وقـد عكس للاجيال القادمة من خلال آثاره الشعرية والنـثرية، كـنزاً لا يـقيّم مـن الحكمة، والعرفان، والذوق، والفن.

العطار يرى ان طريق الله تعالى هو السير والسلوك في العالم الأنفسي، ويعتقد مادام الانسان لم يدرك حقيقته فلن يستطيع التحدث عن الحق وبلوغ الحقيقة.

من خصوصيات العطار انه يبيّن أدق الأفكار العرفانية وأعمقها في قالب أجمل القصص والحكايات. ويبلغ مجموع القصص والحكايات الواردة في آثار العـطار نحو ١٨٠٠ حكاية. ولاريب في انه رقم كبير، يمثل فخراً لثقافتنا وأدبنا.

الاستاذ بديع الزمان فروزانفر يشـير الى ٩٨٨ حكـاية و٢٨٦٤ قـولاً مـن الاقوال الفارسية التي وردت جميعاً في كتاب تذكرة الأولياء. وهذه الحكايات لم تكن حكايات فقط وانما فيها الكثير من الأفكار والعناصر الحكمية والفلسفية. بل

---

(١) نفس المصدر، ص ٧٩٣.

ان كل قول من الاقوال الفارسية، كنز من المعارف التي لو سُلط الضوء عليها ونُشرت، لأغنت الثقافة البشرية.

طبعاً، ليس من السهل فهم معنى كلمات أهل العرفان، اذ انه محاط بالرموز والأسرار في معظم الأحيان، ولذلك لا يمكن ادراك معناه الحقيقي بدون توافر نوع من التأويل. والتأويل اصطلاح قرآني جرت حوله الكثير من البحوث والنقاشات.

ويولي الغرب في هذا اليوم أهمية كبيرة لما يمكن ان يعبّر عنه بالنزعة التأويلية (Hermeneutic)، ويجري حولها الكثير من الدراسات والبحوث. ولا ريب في وجود نوع من التباين بين التأويل من وجهة نظر المفكرين المسلمين، وبين التأويل بالمعنى الغربي. وقد تحدثنا عن هذا الموضوع بشكل مفصل في كتاب آخر[1]، ولكن لابد من الاشارة هنا الى ان الـ (Hermeneutic)، حركة فكرية تسعى للكشف عن المعاني الباطنية والخفية للكلمات والمتون. كما لا تخرج عن اطارها الوقائع والحوادث وأعمال الناس وسلوكياتهم ايضاً.

الوقائع والأحداث التي تحدث في هذا العالم ليست بسيطة وفارغة، بل أن لكل حدث منها معنى. ويتألف عالم المعنى من طبقات مختلفة ومتفاوتة. فالعالم لا معنى له بدون معنى. وحقيقة المعنى ليست بالأمر الذي يستحصل بدون فكر وسعي وجهد. وحينما تُخضع أبسط ظواهر الحياة لدراسة دقيقة، ندرك ان بامكانها ان تكون ذات معان مختلفة ومتعددة. فطيران الحمامة من الجنوب الى الشمال، حدث بسيط وعادي، غير ان هذا الحدث البسيط حينما يخضع للدراسة، يمكن ان نجد له العديد من المعاني. فاحتمال ان تكون تلك الحمامة هاربة خوفاً من الصياد، يعدّ معنى معقولاً وموجّهاً. كما يعدّ طيرانها نحو العش وحملها الطعام لأفراخها، معنى آخر ايضاً. كما ان هناك معنى ثالثاً وهو انها تطير باتجاه الشمال من أجل ان تجد

---

(١) لمزيد من الاطلاع، راجع كتابنا «حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي»، تعريب عبد الرحمن العلوي، اصدار دار الهادي.

الذكر واخصاب البيوض. ولا تتوقف عملية الاحتمال وظهور العديد من المعاني الاخرى.

ولاريب في اننا بحاجة الى العديد من المؤشرات والأمارات من اجل تحديد كل معنى من هذه المعاني، ولكن لاريب في اننا لا نستطيع انكار بسهولة المعاني المعقولة والمحتملة لأية ظاهرة من الظواهر. فحينما نستطيع ان نحصل على معان مختلفة لظاهرة بسيطة وشائعة، فكيف نعطي لأنفسنا الحق في اغلاق طريق الوصول الى معاني عالم الوجود المعقد الغامض، بوجه الأشخاص من أصحاب الاستعداد والكفاءة.

الأديب البيشاوري يعتقد انّ الانسان كلما ازداد فهماً وتحدث عن تفسير العالم، ظل العالَم اكبر بكثير من ذلك الشيء الذي يتحدث عنه. فهو يعلم ان العالَم ذو رموز وأسرار، وكلما بالغ الانسان في دراسته، كلما حصل على معان جديدة.

البحث عن معان ومفاهيم جديدة، يضفي على الحياة معنى، وحينما لا نستطيع ان نبحث عن معان من أجل الحياة، فلن تستحق الحياة ان يُعاش فيها. فالانسان يتحرك في طريق متعرج من اجل بلوغ التعالي والتكامل.

صحيح انّ لكل لفظ او كلمة، معنى واحداً بحسب العرف الاجتماعي، ولا تدل على اكثر من معنى معين، غير ان انفتاح باب المجازات واتساع دائرة الاستعارات، يمهد الطريق لاكتشاف معان جديدة. ولكن لابد من الانتباه الى الأمر التالي وهو انّ المفردات ذات المعنى الواحد حينما تقع متلاحقة في نظام خاص متسق، يمكن ان توفر الفرصة لظهور معان جديدة وكثيرة. ولهذا السبب باستطاعة المرء ان يصل من خلال الألفاظ المحدودة والكلمات المعينة الى معان غير محدودة ولا متناهية.

لاريب في انّ كل لغة من اللغات القائمة والمعروفة في العالم، ذات الفاظ ومفردات محدودة وكلمات معينة، غير انّ الخطباء والمتحدثين باستطاعتهم صياغة جمل كثيرة عن طريق تركيب الألفاظ والكلمات. ويمكن الحصول على معان لا تنتهي من خلال تلك الجمل. ومن هنا ندرك انّ عالم المعاني أوسع بكثير من عالم

الألفاظ والكلمات.

الأمر الآخر الذي يحظى بأهمية كبيرة ايضاً لاسيما من قبل حكماء وعرفاء العالم الاسلامي هو انّ عالم الألفاظ والكلمات ذو ملكوت. اذ فضلاً عن دلالته على المعاني الظاهرية والمُلكية، يدل كذلك على المعاني الباطنية والملكوتية ايضاً. ولاشك في انّ الملكوت ذو مراتب متفاوتة من حيث الشدة والضعف. ولو تم الالتفات الى هذه المراتب، لتعذر قياس سعة عالم المعنى بالمقاييس الظاهرية قط. وتتبلور مسألة التأويل على ضوء هذه المسألة ايضاً، وتجد موقعها المحكم المعتبر.

على ضوء ما ذكرناه، يمكن ان ندرك أهمية الآثار الشعرية والنثرية للشيخ العطار، ودورها في تاريخ الحكمة والعرفان الاسلامي ـ الايراني.

كان هذا العارف الكبير، على علم بأهمية آثاره، وقد أشار الى ذلك في بعض الأحيان. رغم انتقاده لنفسه، كان يعلم باصالة شعره ونثره، ويشير الى ذلك والى تفوقهما على كلام الآخرين كلما وجد ذلك ضرورياً.

العطار كان يرى نفسه وحيداً، ويتحدث عن عدم عثوره على من يستطيع ادراك عمق فكره. وكانت تلك الوحدة أحد دوافعه في انشاد الشعر.

كان يبحث عن جنته في نفسه ويقول: اذا كان العالم بأسره دار السلام، تكفيني نفسي للمشاهدة. فكان يبث آلام قلبه وأسرار نفسه، الى نفسه، معرضاً عن الناس الذين لا وفاء لهم ولا قلب. ولاريب في انّ معظم رجال الفكر، قلما يجدون في زمانهم احداً بمستوى تفكيرهم وكلامهم.

عاش العطار في وحدته، وانطلق بعيداً في هذه الوحدة حتى انه كان يرى نفسه في بعض الأحيان غريبة عليه، فكان يُقبل على اعماق خلوةٍ لا اسم لها ولا عنوان[1].

فحينما لا يرى العطار نفسه أهلاً لأسراره، كيف يمكن ان يرى سائر الناس

(١) الهي نامه، خاتمة، ص ٣٦٨.

اهلاً؟ انه يتحدث عن سرّ السويداء وخلوة الضمير، ولا يستطيع قارئ آثاره ان يدرك محتوى رسالته إلّا عن طريق قلبه وباطنه.

دراسة آثار العطار تكشف عن انه انطلق في أعماق روح الانسان، وتوغل في طبقاتها المتداخلة. وليس من السهل بالطبع الانطلاق في روح الانسان وسبر أغوارها، وقلما يوجد من يتحدث حديثاً صائباً عن هذا العالم المحفوف بالأسرار.

يسافر العطار في مثنوي «مصيبت نامه» مع سالك الفكرة من صقع الملكوت الى سطح الناسوت. ويقطع في «منطق الطير» ودياناً وعرة ومرعبة من اجل ادراك سلطان العنقاء. وقد قطعت طيور منطق الطير الطريق الطويل نحو العنقاء من خلال الطيران، وهذا هو عين الطريق الذي يدعوه العطار بطريق أهل العرفان.

العطار يعبّر بصراحة في كتاب «تذكرة الأولياء» عن العارف بالطيار، والزاهد بالسيار[1].

الطيور التي وصلت في نهاية المطاف وبعد اجتياز ذلك الطريق القاسي الى مقام العنقاء الرفيع، كانت ثلاثين طيراً. فوقفت هذه الطيور في نهاية السلوك على جوهر ذاتها الذي هو القلب النقي الطاهر الذي يُعرف بمرآة الحق، ولذلك شاهدت الطيور السالكة الثلاثون نفسها في مرآة الحق الشفافة الصقيلة. أي ان العنقاء كانت تمثل في الواقع هذه الطيور الثلاثين نفسها، وذلك لاندكاك هذه الطيور ومحوها فيها. في هذا المقام تختفي الأنانية والذات وتتضح حقيقة الحق.

ان كلمة «العنقاء»، ترمز في الواقع الى الالوهية وتمثل عنوان الحقيقة التي افلحت الطيور الثلاثون في مشاهدتها.

الرسول الاكرم محمد (ص)، توصل في ليلة الاسراء والمعراج الى مقام لم يكن يشاهد فيه شيئاً سوى الله تبارك وتعالى.

الفناء عن الذات، ومشاهدة تجليات البارئ تعالى، مسألة تحدث عنها القرآن

---

(١) تذكرة الأولياء، ص ١٩٨.

الكريم، والتي من مصاديقها البارزة اندكاك جبل انيّة موسى (ع) وتجلي الله تعالى لذلك الجبل: ﴿فلما تجلّى ربّه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً﴾[١].

تحدث سائر العرفاء وأرباب البصيرة في شتى المناسبات وبأساليب مختلفة عن هذا الموضوع، لكن الذي نريد ان نؤكد عليه هو ان اسلوب الحديث عنه في «منطق الطير» لا يرقى اليه اسلوب آخر، فضلاً عن الاشارة خلال ذلك الى شتى مقامات السلوك بشكل واضح.

العطار جاب سبع مدن للحب، واجتاز سبعة مقامات للنفس، وتحدث خلال ذلك السير والسفر مع أهل تلك المدن، وسجّل كلماتهم.

ما أورده هذا العارف الكبير في كتاب «تذكرة الأولياء» وسائر آثاره الاخرى، عبارة عن انجازات ونتائج ذلك السفر المعنوي والسير العرفاني الذي أخذ قالب القصة والحوار مع الآخرين.

الذين لا يعرفون شيئاً عن أسفار العطار المعنوية، يجدون أفكاره غريبة عليهم، وكلماته غير قابلة للقياس بالامور الجارية في هذا العالم.

في سفر العطار المعنوي، تزول الحدود بين الدنيا والآخرة، ويتسع فضاء الحياة. والمولوي البلخي الذي يعرف مدن الحب السبع، وجغرافية العالم المعنوية، يثني على العطار ويشيد بأفكاره ويتخذها دليلاً ومرشداً له، سيما وانه يؤمن كالعطار بعدم وجود حد فاصل بين الدنيا والعقبى[٢].

الشيخ محمود الشبستري الذي صنّف أحد أغنى الآثار العرفانية، وكشف في «روضة الاسرار» عن شيء من عالم السر، كان على علم بعالم العطار المحفوف بالرموز والأسرار، ولذلك أثنى عليه ووصفه بالرجل الفريد الذي لم يضاهيه أحد طوال قرون[٣].

---

(١) الاعراف، ١٤٣.

(٢) ديوان شمس.

(٣) روضة الأسرار.

الشبستري لا يعتبر شعر العطار من سنخ الأشعار الشهيرة المتعارفة التي تقال في مدح الأغنياء والملوك، وانما هو شعر منبثق من الشعور والمعرفة التي يستمر الانسان من خلالها في طريق السلوك بقدم الذكر والفكر.

صحيح ان العطار كان يعارض الفكر اليوناني والفلسفة ذات الاصل الغربي، لكنه أقبل على الحكمة الايمانية وكشف عن رغبته فيها. وتقوم الحكمة الايمانية على مبدأين أساسيين هما الذكر، والفكر، اللذان يُعدّان من خصوصيات الانسان.

من ضروريات الفكر والذكر ألا يكون المرء لا ابالياً ازاء بداية ونهاية العالم وحياته فيه، ولابد له من السعي الجاد المتواصل من اجل ادراكه على الوجه الأفضل.

العطار يتحدث عن معرفة غيبية أزلية ازاء بداية ومنشأ ظهور وجود الانسان. ويعتقد انّ هذه المعرفة تزول بشكل مؤقت، لكنها تعود ثانية وتحيا من جديد بواسطة الفكر والذكر ولذلك نراه يصبّ هذا المبدأ الجوهري في قالب قصصي.

يمكن مشاهدة مقولة المعرفة الغيبية الأزلية مشروحةً في قصة «أردشير» ـ المؤسس للسلالة الساسانية ـ وابنه شابور. فقد حاولت ام شابور قتل زوجها اردشير، فطردها الملك من البلاط وسلّمها للموبدان لقتلها. وحينما ادرك الموبدان انها حبلى، ومن المحتمل انها تحمل في بطنها ولي العهد، أحجم عن قتلها. ولكي يبعد عن نفسه اية تهمة او سوء ظن، أقدم على اخصاء نفسه. وأخذ الملك يهرم يوماً بعد آخر ويشعر بالكآبة لأنه لم يكن لديه ولد يخلفه. ووجد الموبدان الفرصة مواتية كي يخبر الملك بما حدث ويبشره ان لديه ولداً على قيد الحياة. ومن اجل ان يمتحن أردشير قلبه الأبوي، امر ان يوضع ابنه شابور بين مائة طفل يرتدون جميعهم زياً واحداً. واستطاع اردشير ان يتعرف على ابنه من بين الجميع عن طريق رائحة المعرفة[1].

---

(١) الهي نامه، نقلاً عن بحر الروح، ج ٢، ص ١١٩.

اذن يتحدث العطار عن المعرفة الغيبية الأزلية، ويعتقد ان رائحة هذه المعرفة يمكن استشمامها عن طريق شامة الروح. ولا شك في انه حينما يتحدث عن المعرفة الأزلية، يشير الى عهد «الست»، حيث عاهد الانسان ربه فيه معترفاً بربوبيته في الأزل. ويتجدد هذا العهد او الميثاق الأزلي عن طريق الذكر والفكر.

العطار يفكر بالنهاية عن طريق الذكر والفكر أيضاً، ويولي اهمية كبيرة لموضوع معرفة الموت. فكما ان الذكر والفكر، من خصوصيات الانسان، تُعد كذلك مسألة استشعار الموت، مرتبطة بذات الانسان فقط، ولا تصدق على سائر موجودات هذا العالم. فلا ريب في ان جميع الكائنات الحية ستموت في وقت معين، وليس باستطاعة أي كائن منها ان يتخلص من مخالب الموت المحتوم. ولكن الأمر الآخر المسلم به ايضاً هو ان أي حيوان من الحيوانات لا يفكر بالموت.

بتعبير آخر: لكل موجود من الموجودات الحية، موت خاص به، ولكن ليس لديها معرفة بالموت، ولا يفكر أي موجود حي بالموت عدا الانسان الذي يُعد الكائن الوحيد الذي يفكر بموته وموت سائر الامور المؤقتة.

اذن فمعرفة الموت، من خصوصيات الانسان. والانسان هو الموجود الوحيد الذي بمقدوره ان يفكر في موته ويوضح معناه.

هذه الفكرة، تُلاحظ بشكل واضح ومتكرر في آثار العطار، وخضعت للدراسة بأشكال مختلفة وصور شتى.

يقول أحد الطيور في «منطق الطير»: لا أساهم في السفر الى موضع العنقاء لأن الطريق طويل وأخاف أن أهلك. فيعترض عليه الهدهد قائلاً: الم تعلم بأنك خُلقت للموت؟

فالانسان يمارس في حياته اعمالاً مختلفة ويقوم بالكثير من الأعمال، ويقطع العديد من الطرق، لكنه لا يجد أمامه في نهاية المطاف سوى طريق واحد وهو الموت. فالالتواء والسير المنحني لا ينقذ أحداً من الموت. فالحية تتلوى في حركتها وسيرها دائماً، لكنها حينما تريد ان تدخل الى جحرها، لابد لها ان تدخل مستقيمة

وبدون أي انحناء والتواء[١].

انت لا تعرف ماذا سيحل بك، ولكنك ستعرف عن قريب انك في احضان الموت رغم هذه الحياة. يقول العطار: قطع رجل شجرة خضراء وألقاها على الأرض. فمر بها رجل من أهل الألم وقال: لازالت هذه الشجرة خضراء ولا تعرف ماذا حلّ بها، لكنها ستدرك بعد اسبوع ماذا حلّ بها»[٢].

العطار يكشف في هذه القصة عن اقتران الموت والحياة، لأن الشجرة المقطوعة، كانت ميتة وان بدت خضراء.

الموت نهاية حياة كل موجود في هذا العالم. ونهاية كل ظاهرة، تبدأ منذ بدايتها. وعليه فنهاية كل ظاهرة تتصل ببدايتها، وبداية كل ظاهرة لا معنى لها بدون الاتصال بنهايتها.

(١) نفس المصدر، ص ١٤٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٠.

٣٣
خلق الله الانسان كليماً له

بين جميع اولئك الذين يؤمنون بالله تعالى، لا نعرف أحداً يشكك في تكلم الله تعالى. بمقتضى ضرورة النطق بالشهادتين اللتين هما ركنان أساسيان في الاسلام، فالرسول محمد (ص)، رسول الله. والرسول كلمة الهية تامة تفصح عن الارتباط بين الله تعالى والعالم.

كلمة الرسول كما تدل على نوع من النزول والتنزيل، تدل على نوع من الصعود والعروج ايضاً. وظهور الرسول (ص)، واضح في النزول الكامل للوحي القرآني. كما ان صعوده تحقق في ليلة الاسراء من خلال العروج الى السماء.

نزول الكلمة الالهية يتحقق بمقتضى اللطف الالهي، غير أن صعود وعروج هذه الكلمة يتم على ضوء سعي الانسان وجهده واعانة الحق تبارك وتعالى.

وهاهنا يمكن القول ان الالهام والعقل ليسا من نوع القضايا مانعة الجمع، وانما كل منهما مندمج في باطن الآخر، لأن النزول من جانب الله تعالى والصعود اليه، يظهران في الكلمة. والكلمة وكما نعرف عبارة عن صورة لمعنى معقول.

بتعبير آخر: في الوحي والالهام الالهي، تُعد الكلمات ظهور العقل وصورة الفكر، وليس بوسع احد ان يقول بأن هذه الكلمات منفكة عن معناها المعقول، وعليه لو ادعى أحد ان العقل غير متعارض مع الوحي والالهام، لما كان قوله جزافاً.

بصرف النظر عن طبيعة العلاقة ما بين العقل والوحي والالهام، ومدى السنخية بين هذه المفردات، لا ينبغي الشك في الأمر التالي وهو ان الله تعالى لا يدين العقل ولا يقيده عن طريق الوحي والالهام. ولا يخفى على أهل البصيرة ان اليقين العقلي، ونوع الايمان الذي يتحقق على أساس العقل والمعرفة أفضل وأسمى من الايمان الذي يظهر على أساس التقليد الأعمى.

في هذا اللون من التفكير، لا يظهر العقل غريباً على الالهام ولا الالهام غريباً على العقل، بل ان كلاً منهما قريب من الآخر باتجاه الارتباط بروح القدس وعالم المعنى.

العقل حينما يرتبط بالوحي والالهام يحصل لديه تنبه وتذكر، فينطلق من خلال هذا التذكر لمشاهدة هويته. فالعقل يعلم جيداً: انه لا يوجد حق أعلى من حق الحقيقة. ولذلك ينطلق قبل اية تجربة وادراك من اجل كشف الحقيقة والتوصل اليها.

انتهاء كل أمر بالعرض الى امر بالذات، يتم بمقتضى حكم العقل الصريح. ويتضح في هذا الحكم الصريح انه لا توجد حقيقة أسمى من حقيقة الحق. فنحن نحكم بسهولة ان اضافة العدد (٢) الى العدد (٢) ينتج عنه العدد (٤). ولا شك في ان هذا الحكم حكم حقيقي. ولكن ينبغي الالتفات كذلك الى ان حقيقية هذا الحكم ترجع الى ان حقيقة الحق، حقيقية، لانها اذا لم تكن حقيقية، لكانت حقيقية أي حكم آخر، بلا أساس ولا معنى.

القرآن الكريم يؤكد على وجود الحق الذي يعني انه لا توجد حقيقة أسمى وأرفع من حقيقة الحق. وحينما يقال بأن جميع حقائق العالم تُعد حقائق لأنها

حقائق حقيقية، فالمراد هو: في الاصطلاح الفني والفلسفي، تُعد كل حقيقة من الحقائق بالنسبة لحقيقة الحق، كالنسبة بين الأمر المقيد والمطلق.

الذين لديهم معرفة بنوع النسبة بين المطلق والمقيد، يعلمون جيداً ان المطلق حاضر دائماً في المقيد، ولكن المقيد لا يستطيع أن يحضر في المطلق.

واذا ما اردنا ان ندرك هذا الكلام على الوجه الأفضل فعلينا ان ننظر الى العلاقة بين البحر والقطرة. فلا ريب في ان كل قطرة من قطرات البحر هي ماء، ولكن ماء البحر ليس قطرة.

هذا المثال وان كان مؤثراً في ادراك المعنى المطلوب، لكنه يؤدي الى البعد من بعض الجهات، ويجعل الفاصل بين الانسان والحقيقة اكبر، ولهذا السبب يقول بعض كبار المحققين، ان نسبة البارئ تعالى الى سائر الموجودات، من قبيل النسبة بين القطرة والبحر، لأن السعة الوجودية للبارئ تعالى عظيمة الى درجة بحيث لا ينقص منه شيء قط حين الافاضة والعطاء، ولا يضاف اليه شيء حين عودة الامور، بينما النسبة بين القطرة والبحر ليست من هذا النوع. لأنه لو وضع أحد اصبعه في البحر فلابد أن تتبلل اصبعه، بمعنى نقصان ماء البحر بمقدار قطرة، وهذا النقصان دليل على نقص البحر ومحدوديته.

على هذا الضوء يمكن القول بأن النسبة بين البارئ تعالى وسائر الموجودات لا يمكن تقاس بأية نسبة اخرى. فكما ان ذاته تعالى فريدة ولا نظير لها، كذلك النسبة بينه وبين سائر الموجودات فريدة ولا نظير لها. فالله تعالى من وجهة نظر أهل الشهود ظاهر في جميع مظاهر الوجود. لكن الذي يستدعي التعجب هو ان أي شيء يبعث على ظهور الحق تعالى، يبعث كذلك على اختفائه ايضاً. ونلاحظ هذه الفكرة في كتاب «ايقاظ الهمم في شرح الحكم»، حيث ورد فيه:

«والعجب كل العجب انه تعالى ما ظهر بشيء من مظاهر أفعاله إلّا وقد

احتجب به»[١].

قد يقال: كيف يمكن ان تؤدي شدة الظهور الى الخفاء والاحتجاب؟

يقول أهل المعرفة في الاجابة على هذا السؤال: تؤدي شدة الظهور الى الخفاء من ثلاثة وجوه: الوجه الأول هو شدة القرب. ولتوضيح كيف تؤدي شدة القرب الى الخفاء يقال ان انسان العين اقرب الى العين من أي شيء آخر، غير ان العين لا تستطيع ان ترى انسانها. والحقيقة هي ان هذا العجز لم يكن بسبب ضعف العين وانما بسبب قرب انسان العين الى العين.

الوجه الثاني هو شدة الظهور. ولتوضيح كيف تؤدي شدة الظهور الى الخـفاء يقال ان شدة ظهور الشمس وأشعتها لا تسمح للانسان بمشاهدة قرص الشمس. ولا ريب في ان هذا العجز لم يكن بسبب نقص في العين وانما بسبب شدة ظهور ضوء الشمس.

الوجه الثالث هو شدة النور. ويمثل أهل المعرفة لشدة النور التي تؤدي الى عدم الادراك، والذي يؤدي بدوره الى الخفاء، بالبرق الخاطف. حيث ان شدة النور التي يتميز بها البرق تبعث على العجز في الرؤية.

قد يقال: لا يلاحظ أي تفاوت واضح بين الوجهين الثاني والثالث، لأن شدة النور هي نفسها شدة الظهور.

والتفت الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب «حكمة الاشراق» الى هذه المسألة، فكان يطلب من النور ما يطلبه من الظهور. غير أن هذه المسألة أُثيرت بشكل آخر في كتاب «ايقاظ الهمم في شرح الحكم»، فأُريد بالنور أمراً آخر غير الظهور[٢].

أشار الحكيم البصير هادي السبزواري في مطلع منظومته الى هذه المسألة في

---

(١) احمد بن محمد الحسني، ايـقاظ الهـمم في شرح الحكـم، تـصحيح الاسـتاذ محـمد عـبد الرحـيم، ط بيروت، ج ٢، ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٧.

قالب شعري قائلاً:

يا من هو اختفى لفرط نوره

الظاهر الباطن في ظهوره

فهذا الحكيم لاحظ القرب والظهور في النور، وعزا الاختفاء الالهي الى شدة النور. فهو يعتقد بأن الله تعالى باطن وخفي في عين ظهوره، وظاهر ومتجل في عين بطونه.

اذن رأينا كيف يتحدث بعض رجال المعرفة عن شدة القرب وشدة النور، وشدة الظهور. ويتحدث بعض الفلاسفة المسلمين عن الوجود بهذه الطريقة والاسلوب أيضاً، ويطرحون فكرة شدة الوجود.

حينما يتحدث الفلاسفة المسلمون عن وجوب الوجود، انما يشيرون الى شدة الوجود، ويعتقدون ان واجب الوجود يقع على رأس هرم الوجود. فالوجوب والوجود وضرورة الوجود، امور تسلب امكان أي نقص. وما ليس فيه نقص وفناء، لابد وأن يكون أزلياً وأبدياً وكاملاً بالذات. فالموجود الأزلي والأبدي والكامل بالذات، واحد وشامل، ولا يخرج عن دائرة وجوده شيء.

ضرورة الوجود، ضرورة أزلية، ولا يوجد في الضرورة الأزلية أي قيد أو شرط. ولذلك ينبغي ان نعرف التفاوت بين الضرورة الأزلية والضرورة الذاتية، وألا نخلط بين الضرورتين.

في الضرورة الذاتية يبقى قيد «مادامت الذات» قائماً ومعتبراً. فحينما نقول «الانسان ناطق بالضرورة»، فالمراد هو ان النطق ضروري للانسان مادامت ذاته. ومن ذلك نفهم ان ضرورة النطق للانسان ليست مطلقة، بل مقيدة بقيد «مادامت الذات»، بينما الضرورة للوجود الصرف المحض، ضرورة مطلقة لا يتدخل فيها أي شرط او قيد.

حينما يُطرح وجوب الوجود، فالحديث يدور حول شيء لا يمكن ألا يكون موجوداً. والشيء الذي لا يمكن ألا يكون موجوداً هو الوجود الصرف، لأن

العدم نقيض الوجود، ولا يتحقق اجتماع امرين متناقضين قط.

لو أدرك أحد التباين بين الضرورة الأزلية والضرورة الذاتية، وأدرك على الوجه الصحيح ان الوجود ذو ضرورة ازلية، فلابد أن يعترف بالأمر بالتالي ايضاً وهو انه لا حاجة الى الدليل واقامة البرهان على صعيد الوجود، لأن البرهان او الدليل يتصل ببيان العلة وتبرير الفكرة، بينما الوجود الصرف غير معلول للعلة بحكم الضرورة الأزلية، ولا يحتاج الى أي شيء خارج اطار صرافته وبساطته قط.

النتيجة الاخرى التي يمكن ان تفرزها مسألة الضرورة الأزلية هي الاجابة على أحد التساؤلات الفلسفية الجوهرية. وذلك السؤال الفلسفي الذي طُرح في آثار الفيلسوف الألماني الشهير لايبنتز[١] بشكل واضح وصريح هو: لماذا يوجد شيء بدلاً من ان لا يوجد شيء[٢]؟

لو طُرح هذا السؤال حول ظواهر عالم الوجود، فلن يكون من الصعب الاجابة عليه، ولكن اذا كان مثاراً حول الوجود، فلابد من الاعتراف بالضرورة الأزلية والوجود الصرف، من اجل الاجابة على هذا التساؤل الأساسي.

في ظل الوجود الصرف والضرورة الأزلية، توجد الأشياء، ولا تُعد معدومة محضة. فالأمر المطلق اللابشرط لا تستوعبه قوالب المقولات والماهيات، لكنه يتجلى في مظاهر الممكنات، ويصبح قابلاً للادراك.

اذن يدفعنا ادراك ظواهر عالم الوجود التي تُعد موجودات مقيدة ومتعينة، نحو الاعتراف بالوجود الصرف المطلق غير المتناهي، اذ لا يوجد أي امر مقيد إلّا اذا كان لديه وجه الى المطلق.

ما يحظى بالاهتمام ضمن هذا الاطار هو ان أي موجود مهما كان صغيراً وتافهاً،

---

(١) Leibniz' Gottfried W. von (1646 - 1716).

(٢) هذا السؤال الفلسفي كالتالي:

Why is there something rather than nothing?

يُعد مطلقاً بالنسبة الى الفقدان والعدم.

بتعبير آخر: الوجود في مقابل العدم بسيط ومطلق، ولكن الوجود بالنسبة الى وجود آخر، مقيد ومركب.

قلنا ان الأمر المقيد لديه وجه الى المطلق دائماً، غير أن وجه الأمر المطلق بالنسبة للأمر للمقيد، غير قابل للانكار قط. وحينذاك يمكن القول بأن حقيقة الحق تبارك وتعالى لا تمتنع عن الافاضة والتجلي قط، لأنه لا يمكن ان يكون غير متناه.

التجليات غير المتناهية للحق تبارك وتعالى، تكشف عن الافاضات والاشراقات غير المتناهية. وفي ظل هذه الاشراقات والافاضات يأخذ نظام العالم شكله المعقول والمنطقي.

بعض أهل التحقيق يقسمون النور الى قسمين: ظاهر، وباطن، ويعتبرون عالم المُلك او الشهادة محل تجلي الأنوار الظاهرة[١].

من ابرز خصوصيات النور هي انه يكشف عن غيره، ويزيح اللثام عن الحقائق. وعليه فالنور الحسي يكشف عن الامور المحسوسة، في حين يكشف النور المعنوي عن الحقائق والمفاهيم.

بتعبير آخر: النور المعنوي كاشف عن المعاني، بينما يكشف النور الحسي عن اوعية وقوالب هذه المعاني. ولا ريب في الأمر التالي وهو ان مشاهدة الأوعية والقوالب بدون الاهتمام بالمعاني، امر لا يحظى بأي اعتبار، وهذا ما يمكن ملاحظته في الفقرة التالية التي اوردها صاحب كتاب «ايقاظ الهمم في شرح الحكم»: «نور الحس يكشف عن الأواني، والنور المعنوي يكشف عن المعاني ولا عبرة برؤية الأواني خالية من المعاني»[٢].

---

(١) ايقاظ الهمم، ج ٢، ص ٤٠.

(٢) نفس المصدر، ج ١، ص ٤٢.

اذن يعتقد صاحب كتاب «ايقاظ الهمم» ان الأنوار الباطنية والادراكات العقلية هي المنشأ لادراك الحقائق، ويقول بأن الادراكات الحسية توجد لدى الكثير من الحيوانات، غير أن الحيوانات لا تستطيع ان تكتشف الحقائق.

يرى هذا العارف ان ما هو متوقع من الانسان السالك، الانتقال من مرحلة نور مشاهدة الآثار الى مرتبة نور مشاهدة الصفات، ثم الى مقام نور مشاهدة الذات. ولكن قد يحدث أن يقف البعض في مرحلة النور الحسي، ولا يتاح لهم الانتقال الى مرتبة النور المعنوي. ويعزو هذا الاخفاق اما الى عدم وجود الاستاذ الكامل والمربي المتحرق، او الى ضعف الهمة وعدم توافر الارادة.

هاهنا نرى ان العارف السالك حينما يتحدث عن نور الباطن، يشير الى الادراكات العقلية، ويعتبرها مدار ومناط ادراك الحقائق.

لابد من التذكير بالأمر التالي وهو ان التعقل يظهر من جانب على شكل استدلال، ولكن يمكن من جانب آخر للشخص ان يستخدم الاستدلال كمؤيد للشيء الذي نجح في اكتشافه مباشرة. وفي مثل هذه الحال يمكن أن ندّعي بأن العقل الاستدلالي والعقل الشهودي يشيران الى مرتبتين طوليتين لحقيقة واحدة.

العقل الاستدلالي يُعد بلا ريب احدى المواهب الالهية الكبرى، لأن الآثار والثمرات المترتبة عليه اعظم من ذلك الحجم الذي بمقدورنا التحدث عنه.

ورغم ذلك لابد من الاعتراف بأن هذا العقل ذو حدين: فمثلما يمكن استخدامه بما يفيد، كذلك يمكن استخدامه بما يضر.

العقل الاستدلالي يستند دائماً الى سلسلة من المواد الأولية التي يمارس نشاطه عليها. أي ان العقل لا يعمل في الخلاء ولا يتحدث عن لا شيء.

على هذا الأساس ينبغي الاهتمام بالأمر التالي: المواد الأولية التي يمارس العقل الاستدلالي نشاطه عليها، كيف يمكن توفيرها؟ وما هو مدى اعتبارها؟

هذه المواد الأولية يمكن ان تتوفر من خلال معلومات ناقصة وامور غير معتبرة، وفي مثل هذه الحال لن يحظى الاستدلال الذي يقوم على أساسها بأهمية

كبيرة. ولكن لو تم توفير هذه المواد الأولية عن طريق البصيرة والشهود العقلي، فسيكون للاستدلال القائم عليها اعتبار معنوي خاص. وفي مثل هذه الحال يمكن القول ان العقل والبصيرة أمران متقاربان، بل ويكمل كل منهما الآخر في بعض الأحيان.

صحيح ان الاستدلال لا يوجِد التعقل، ولكنه يوجِد نوعاً من الاستعداد الذي يوفر للانسان القابلية للوصول الى الشهود العقلي. والتعقل بطبيعة الحال لابد ان يظهر من خلال الاستدلال مهما كانت الطريقة التي يظهر بها. وهذا ما يمكن ان يبرهن على التلاحم القائم بين العقل والبصيرة.

حينما يتحدث البصير عن ادراكاته الباطنية، يظهر الاستدلال، لأن الحديث يهدف عادة الى اثبات شيء لم يكن ظاهراً، ولا شك في ان الاثبات مصحوب بالاستدلال. وعليه فالتحدث عبارة عن استدلال، والاستدلال يُعد ظهوراً للعقل.

يرى لفيف من اهل المعرفة ان مراتب الحقيقة لا تقتصر على العقل والقلب، وانما تشمل ايضاً كلاً من النفس، والروح، والسر. ويقول احمد بن محمد الحسني في كتاب «ايقاظ الهمم»:

«ان النفس والعقل والقلب والروح والسر عند كثير من الصوفية، شيء واحد، وما هي إلّا الروح تتطور بحسب التصفية والترقية. فمادامت مشغولة بحظوظها وشهواتها فهي نفس ونورها مكسوف»[١].

يرى هذا العارف الكبير مادام الانسان منهمكاً بشهواته ورغباته، يظل في مرحلة النفس، ولكن حينما يجتاز الشهوات ويرتقي الى مرحلة أعلى، يصل الى عالم العقل. وحينما يزداد رقياً، يصل الى مقامات القلب والروح والسر.

مؤلف كتاب «ايقاظ الهمم»، يهتم بالعقل العملي فضلاً عن العقل النظري، ويعتبر أحكام الشرع المقدس ميزاناً للأعمال. ولاريب في ان العقل العملي نوع من

---

(١) نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٠.

القيد والمحدودية، ويمكن ان تظهر هذه المحدودية في الشريعة بصورة الأحكام العملية.

اولئك الذين يعتبرون العقل والعقال من مادة واحدة يعتقدون ان الانسان مقيد بأحكام الشريعة عن طريق العقل العملي الذي يحول دون انقياده نحو الاهواء النفسانية او ارتكاب المحرمات.

صاحب كتاب «ايقاظ الهمم» يعلم جيداً انه لا يحدث توقف في العقل النظري، ولهذا لا يرى نهاية للعلوم والمعارف التي تعد من آثار العقل، ويؤمن بانفتاح طريق الرقي في العلوم واكتساب المعارف: «اما الترقي في العلوم والمعارف فلا نهاية له على الأبد»(١).

ومع ذلك يعتقد ان النفس والعقل لا يتخلصان من نوع من الظلمة، لأن النفس فضلاً عن انها تعمل وفق حواسها الظاهرية، كذلك العقل لا يستغني عن هذه الحواس أيضاً. ويرى ان التوقف في عالم الحواس وعدم النظر الى ما هو فوق عالم المحسوسات، نوع من الحجاب والظلام.

ذكرنا من قبل ان هذا العارف ذا الضمير الحي، ينظر الى عالم الحس بمثابة اناء او ظرف، والى عالم المعاني كمظروف: «لا تنظر الى الأواني، وخض بحر المعاني لعلك تراني».

ويمكن ملاحظة هذا المضمون في بيت ابن الفارض التالي:

ولطف الأواني في الحقيقة تابعٌ

للطف المعاني، والمعاني بها تسمو(٢)

اذن حينما يتحدث مؤلف كتاب «ايقاظ الهمم» عن لا تناهي العلوم والمعارف، انما يشير الى عالم المعاني، مؤكداً على انه عالم بلا حدود ولا نهاية.

---

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٤.

ويقول مؤلف هذا الكتاب ايضاً: اذا كانت العلوم والمعارف محدودة لما امر الله تعالى نبيه محمداً (ص) ان يخاطبه ﴿وقل ربِّ زدني علماً﴾[١]، فضلاً عن وجود حديث للنبي (ص) يقول: «كل يوم لا أزداد فيه علماً لا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم»[٢].

هناك العديد من الروايات الاخرى التي تعتبر العلم نوعاً من الشكر. ومنها الرواية التالية: كان داود (ع) يناجي ربه قائلاً: الهي! كيف بمقدوري ان اشكر نعمك عليّ في حين ان الشكر على النعمة نوع من النعمة. فأُوحي الى داود: اعلم يا داود ان جميع النعم مني، وأنا الذي انعمت بها عليك. فعلمك هذا شكر، وأنا راض به.

من هذه الرواية ندرك ان العلم أمر يطلبه الله ويحبه. وبما ان نعم الله غير متناهية، فان العلم غير متناه أيضاً.

الأمر الآخر الذي يمكن ان نستشفه من هذه الرواية هو أن العلم نوع من البيان، لأن اداء الشكر نوع من الاظهار والتعبير الذي يكشف النقاب عن وجه الحقيقة. فاذا عُدّ نفس العلم شكراً لابد من الاعتراف ان العلم نوع من البيان والتعبير.

مؤلف «ايقاظ الهمم» يقول في موضع آخر من هذا الكتاب:

«الحقائق ما يرد على قلب العارف من تجليات العلوم والحكم والمعارف، فتارة تكون علوماً، وتارة تكون حِكماً ومعارفاً، وتارة تكون كشفاً بغيب كان او سيكون... ثم ان هذه الحقائق قد ترد في حال التجلي مجملةً فيقيدها الانسان، ثم يتفكر فيها فيتبين معناها، فبعد الوعي وهو الحفظ يكون البيان»[٣].

شارح رسالة «الحكم العطائية» ـ وهي رسالة عرفانية مهمة لابن عطاء الله ـ

---

(١) طه، ١١٤.

(٢) نفس المصدر، ج ٢، ص ١٠٥.

(٣) نفس المصدر، ص ١١٩.

ينبري على ضوء الآية القرآنية ﴿ثم ان علينا بيانه﴾[1] لشرح ماهية الوحي ويقسمه الى أربعة اقسام هي:

١ ـ وحي الالهام.

٢ ـ وحي المنام.

٣ ـ وحي الاعلام.

٤ ـ وحي الأحكام.

الرسل والأولياء الالهيون يشتركون في الأقسام الثلاثة الاولى، بينما يُعد القسم الرابع من نصيب الانبياء فقط.

وحي الأحكام، صريح وواضح ولا يسري اليه النسيان، بينما لا تتميز سائر أقسام الوحي بهذه الخصوصية. لذلك من الأجدر بالولي ان يسجل وارداته القلبية كي لا ينساها.

ينقل شارح رسالة «الحكم العطائية» عن بعض العرفاء انه كان يقول لأصحابه: حينما اتحدث اليكم تتحقق لي بعض المنافع التي يجريها الله تعالى على لساني. فكما تنتفعون من سماع كلماتي، انتفع انا من سماعها ايضاً».

يُنقل عن الشيخ أبي الحسن الشاذلي انه حينما كان يتحدث ويستغرق في حديثه، تتفجر من كلامه عيون العلم والحكمة، فكان يقول: الا يوجد أحد بينكم يسجل أسرار كلامي؟

فكان الشيخ الشاذلي يخشى ان يضيع ما كان يجري على لسانه سيما وانه كان في مثل تلك الأحوال يخلو من نفسه وذاته ويقع في تصرف الحق وقبضة تقليبه.

فحينما يطلب هذا العارف الكبير من سامعيه ان يكتبوا كلماته، يعني انه لم يكن فيما يقوله سوى وسيلة او واسطة لا غير، وأنه اشبه بالفراشة التي تحترق في نار شمع الحقيقية دون ان يكون لديها صوت.

---

(١) القيامة، ١٩.

بتعبير آخر: انه حينما يأمر بتسجيل كلماته، يريد ان يؤكد على ان الله تعالى هو الذي دفعه للانشاد، وهو الذي يعزف على اوتار افكاره عزفاً نارياً مهيجاً.

حالة الشيخ أبي الحسن الشاذلي في مثل هذا الظروف، كحالة جلال الدين الرومي المولوي التي كان ينشد من خلالها مثنوياته.

المولوي حينما كان ينشد المثنوي، كان بعض الحاضرين يسجلونه، لذلك حينما كان يتأخر بعض المستمعين الخاصين عن الحضور بفعل بعض المعوقات، كان المولوي يتوقف عن الانشاد أيضاً.

الخلو من الذات والنفس وكذلك من الأهواء النفسانية، يُشبَّه في آثار العرفان بالناي. وقد أجاد جلال الدين المولوي في هذا الباب. ولا ريب في ان الصوت الجميل المنطلق من الناي، ليس من الناي نفسه، وانما من نَفَس ذلك الشخص الذي ينفخ فيه بطريقة فنية بارعة. أي صوت الناي ورغم انه يخرج من الناي، إلّا انه يرتبط بالعازف الذي يبعث انفاسه فيه باسلوب خاص وبديع.

من وجهة نظر كبار العرفاء ان الانسان الورع المتحرر من قيود الذات وعبادة النفس، وتوصل الى حقيقة الحق تعالى، يكون كلامه كلام الحق تعالى، أي انه ناي ينفخ فيه الله تعالى انفاسه.

وقد أشار الشعراء والعرفاء الايرانيون مثل سعدي وحافظ الى هذا المضمون بطرق مختلفة وعكسوه في أشعارهم وآثارهم.

ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن هذه الفكرة طُرحت في آثار جلال الدين الرومي (المولوي) بطريقة اخرى قلما نجد لها مثيلاً في آثار الآخرين. فهذا العارف الكبير لم يقتصر على انشاد المثنوي الشريف ـ الذي يُعد بحراً من المعارف ـ من خلال انغام الناي والشكوى من ايام الفراق، وانما تحدث عن الناي في سائر آثاره الاخرى وعن سماعه لصوت الحقيقة في جبال الوجود.

جلال الدين المولوي يشبّه في العديد من أبياته الشعرية النفس الناطقة عند السالك الواصل بالمزمار والناي، ويعتقد مثلما ان أنغام الناي الجميلة انعكاس

لأنفاس العازف على الناي، كذلك يُعد كلام أوليـاء الله تـعالى صـوت الله الذي ينعكس في جبال وجودهم ويجري على السنتهم[١].

من لديه معرفة بالآيات القرآنية يعلم بأن «النفخة الالهية» قد نُفخت في وجود الانسان، وتبلور الوجود الانساني بالنفس الرحماني وتحدث الله تعالى بصراحـة تامة عن نفخته في وجـود الانسـان[٢]، حـيث تُـعد النـفخة الالهـية أمـراً دائماً ومستمراً. ولا يمكن سماع هدير هذه النفخة في وجود الانسان إلّا اذا تجرد المرء عن نفسه وذاته.

ورد ان الامام جعفر الصادق (ع) قال: حين بلغتُ آية ﴿ايـاك نـعبد وايـاك نستعين﴾ خلال قراءتي لسورة الفاتحة، أخذت اكررها حتى كنتُ أسمعها من لسان قائلها.

أي ان لسان الامام الصادق (ع) كان لسان الله الذي يعكس الحقائق الالهية.

ونلاحظ هذا المعنى ايضاً في حديث «قرب النوافل» الذي ورد فيه: «لا يزال عبدي يتقرب اليّ بالنوافل حتى احبّه فاذا احببته كنتُ سمـعه الذي يسـمع بـه، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي عليها، وقلبه الذي يعقل به. فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي، وبي يعقل»[٣].

هذه الفكرة مثارة ايضاً في بعض الآيات القرآنية منها:

﴿وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى﴾[٤].

على أساس مضمون هذا الحديث، فالانسان البصير المقرب مـن الله تـعالى،

---

(١) بديع الزمان فروزانفر، شرح المثنوي الشريف، ج ١، ط ٨، ١٩٩٦، ص ٤ ـ ٥.

(٢) ورد ذلك في سورة الحجر، الآية ٢٩.

(٣) هـذا الحـديث نسـبه البـخاري الى ابي هـريرة، وابـو الدنـيا وابـو نـعيم والبـيهقي الى عـائشة، والطبراني الى ابن عباس وأنس وحـذيفة. كـتب عـليه البـعض شروحاً كـابن القـيم. اورده الحـافظ رجب الحنبلي في كتابه (نقلاً عن حاشية كتاب ختم الاولياء للحكيم الترمذي / ص ١١٠).

(٤) الانفال، ١٧.

فضلاً عن رؤيته وسماعه بعين الحق وأذنه، يتعقل بقلب الحق تعالى أيضاً.

والامر الطريف في هذا الحديث القدسي هو أنه ينسب التعقل الى القلب. ومن هذا يمكن ان نستنتج ان الادراك العقلي، من أعمال القلب.

لابد من التنويه الى الأمر التالي ايضاً وهو: ان الحديث حينما يدور حول تعقل القلب، فلا يراد به ذلك العقل المحدد والمقيد في اطار المفاهيم وقالب المقولات، وانما حينما ينبثق العقل من القلب، ويصبح صاحب القلب مظهراً لتجليات الله بفعل القرب، تكون دائرة ادراكاته أعظم مما يمكن ان يستوعبه التصور.

على هذا الضوء يمكن القول ان صاحب القلب حينما يتحول الى مظهر تجليات المحبة الالهية ومحل الطاف الله اللامتناهية، سيكون موجوداً ربانياً يرى بنور الله ويسمع به، ويتعقل به ويفكر به.

حينما يقال ان الانسان المقرب يرى بالله ويسمع به ويفكر بـه، لا ينبغي ان يتصور أحد ان الله قد اصبح انساناً او ان الانسان قد بلغ مقام الاله، لاستحالة ان يطرأ تغيير أو تحول على الله، والله تعالى اكبر من ان تؤثر عليه الحوادث والتغييرات.

اذن ينم هذا الحديث عن ان الله تعالى يشاهد نفسه في مظهر الوجود والكون الجامع للانسان، ويرى جماله وجلاله في مرآة شفافة عاكسة لكل شيء. بتعبير آخر: في هذه المرحلة يزول التعين من الوجود، ويُنظر الى الكون الجامع للانسان كمظهر كامل للحق تعالى.

الشيخ ابو عبد الله محمد بن علي بن الحسن المعروف بالحكيم الترمذي، يُعد أحد اولئك الذين استندوا الى حديث قرب النوافل وأجاد في التحدث عن معناه، وأولى اهمية كبيرة لموضوع خلو الانسان من نفسه، وأثاره قبل المولوي بفترة طويلة.

يقول الحكيم الترمذي في الرسالة الثالثة والثلاثين من رسالة «بدوّ الشأن» التي تُعد من آثاره العرفانية المهمة:

«سبحان من تنفس كل حي بروحه فالروح بدوّ الأشياء... بالخلق خرجوا من عند القدوس مقدسين فدنسوا بالآفات، فاذا قدسوه بقيت الزينة التي من القدس»[١].

الحكيم الترمذي يشير في هذه العبارة الى الحقيقة التالية وهي ان أي موجود حي، انما هو حي بالنفخة الالهية، ولولا هذه النفخة لكان جسم الانسان قالباً بلا روح وجسماً ميتاً.

ولا ريب في انه يريد بالحياة، الحياة المعنوية التي تتحقق بتأثير النفس الرحماني والنفخة الالهية. فجريان النفس الالهي في ناي وجود الانسان، يعكس الصوت الالهي، فتصل رسالة الله عن هذا الطريق الى الآذان المستعدة.

يمكن القول أن هذه الفكرة كانت ذات خلفية في أجواء الثقافة العرفانية، وكان هناك حديث عنها بين أرباب المعرفة منذ القرون الاسلامية الاولى.

من المؤكد أن الحكيم الترمذي كان يعيش في القرن الثالث الهجري[٢]، ويُعد من أوائل الحكماء والعرفاء المنظّرين في العالم الاسلامي.

جلال الدين المولوي الذي كان لديه أب عالم وعارف وملازم لمفكري عصره، لم يكن يجهل آراء وأفكار قدامى العرفاء، لذلك حينما يشبّه وجود الانسان بالناي ووجود العالم بالمزمار، ويستمع الى انعكاس نَفَس الحق في فتحات المزمار وثقوب الناي، لم يكن يجهل أفكار الحكيم الترمذي.

ورغم ما تميز به بديع الزمان فروزانفر من معرفة واحاطة بآثار جلال الدين المولوي، تحدث على صعيد هذه المسألة بطريقة اخرى ولم يتكلم كما ينبغي. فهو يقول: «أتصور ان منشأ هذا التشبيه هو العبارة التالية: «مثل المؤمن كمثل المزمار

---

(١) رسالة بدو الشأن، ضميمة كتاب «ختم الاولياء» للحكيم الترمذي، تصحيح عثمان يحيى، ط بيروت، ص ٥٠.

(٢) ذكر السبكي والذهبي ان الترمذي سافر الى مدينة نيشابور عام ٢٨٥ هـ نقلاً عن هامش كتاب «ختم الاولياء»، ص ٩.

لا يحسن صوته إلّا بخـلاء بطنه»، حيث تصورها مولانا حديثاً فاستند اليهـا في المثنوي طبع ليدن (ج ٤، ب ٤٢١٣)، وكذلك في الديوان الكـبير (بـيت ٦٤٧٢ و١٨٢٣٥)، في حين أن أصلها ـ مع تغيير في العبارة ـ منسوب الى أبي طـالب محمد بن علي بن عطية المكي، الذي هو من كبار الصوفية وتوفي عام ٣٨٢ هـ وقد نقلتها في الأحاديث المثنوية، ص ٢٢٢، كما انها ـ مع تفاوت يسير ـ قـول لأحد البدو[١]، لكن مولانا قد اعتاد على ان يصنع من الحـبّة قبّة، وينفخ الروح والحياة في المعاني الجملة الخالية من الروح بفضل فكرة الخلاق للمعاني. المولوي طرح هذا التشبيه في بداية المثنوي، وسلّط الضوء عليه في الديوان الكبير، وعرضه في صورة لا يمكن مشاهدتها في ديباجة أي كتاب»[٢].

ما ذهب اليه الاستاذ فروزانفر على صعيد الفكر الخـلاق والأفكـار العـالية للمولوي، امر لا يمكن نكرانه، لكن هذا العارف الكبير لم يصنع من الحبة قبّة قط، ولم يجعل من الأمر الصغير التافه أمراً كبيراً مهماً، وانمـا كـان يكـتشف في ظـل خلاقيته الذهنية الجبال التي تناطح السحاب، ويصل الى ذراها. وكان على معرفة كاملة بالثقافة الاسلامية، ويستعين على معظم ما يـطرحـه بـالآيات القـرآنـية والأحاديث النبوية.

المولوي كان على معرفة كبيرة جداً بروايات وأحـاديث الرسـول بحـيث لا يستند على حديث بدوي ظاناً انه حديث نبوي. طـبعاً قـد يـلاحظ مـضمون ومحتوى كلام رجل اعرابي في آثاره بحسب الصدفة، غير أن هذا لا يعني قط انه يخلط بين كلامه والحديث النبوي.

قلنا ان تشبيه النفس الناطقة وخـلوها مـن آثـار الذات والذاتـية، بـالناي والمزمار، أمر ملاحظ في آثار الحكيم الترمذي، غير ان مدى نفوذ وتأثير الحكيم الترمذي كبير الى درجة بحيث يمكن ملاحظته بعد قرون في المـغرب الاسـلامي

---

(١) عيون الاخبار، ج ٣، ص ٢٢٢.

(٢) شرح المثنوي الشريف، ص ٧.

وعلى شخصية مثل محيي الدين بن العربي. فاذا علمنا أن هذا الحكيم العارف أمضى الشطر الاكبر من حياته في مسقط رأسه «ترمذ»، نستطيع ان نستنتج بسهولة تأثر جلال الدين البلخي بها أيضاً، اذ فضلاً عن وجود ارتباطات كثيرة بين ترمذ وبلخ، يشترك الاثنان بلغة واحدة هي اللغة الفارسية، وهو ما يمكن أن يكون من العوامل المهمة في هذا المجال.

ما يمكن ان يؤيد هذا الرأي بشكل كبير هو تحدث الحكيم الترمذي في رسالة «بدوّ الشأن» عن سفره الى مدينة بلخ وزيارته لواليها. ومن الجدير بالذكر انه جرى له حدث مؤلم خلال زيارته لهذه المدينة حيث اتهمه البعض وافترى عليه بعض الافتراءات الباطلة، ونسبوا اليه كلاماً لم يكن يدور في ذهنه ولسانه. وأشار الترمذي الى ذلك الحدث بقوله: «حتى صرتُ الى بلخ وكتب عليّ قبالة ان لا اتكلم في الحب»[١].

ويستشف من هذه العبارة انه تحدث في باب الولاية والنبوة بكلمات في الحب كانت أرفع من مستوى فهم العامة.

هذا الحدث قد وقع في مدينة وُلد فيها جلال الدين الرومي المولوي بعد قرون. ولا ريب في ان المولوي لم يشهد ذلك الحدث نظراً للفاصل الزمني الكبير بين الاثنين، ولكن الذي لا ريب فيه ايضاً هو ان أفكار ذلك الحكيم العارف كانت تنتقل من فم لفم ومن جيل الى جيل، بل ولربما سجلت في طيات الكتب أيضاً، ولذلك كان من السهل أن يطلع المولوي عليها ويتأثر بها.

واذا ما اردنا التحدث بشكل اكثر صراحة في هذا المضمار، بمقدورنا أن نقول: ان المولوي تأثر بشكل مباشر بالأفكار المعنوية للسيد برهان الدين المحقق الترمذي، والذي كان متأثراً بالأفكار العرفانية لمواطنه ابي عبد الله محمد بن علي بن الحسن المعروف بالحكيم الترمذي.

---

(١) ص ١٨.

السيد برهان الدين المحقق الترمذي، أحد أقطاب السلسلة المولوية وكان مولانا جلال الدين يسلك على يديه لمدة ٩ سنوات. فكان يدل مولانا على الفقر والسلوك ويأتي به الى حلقة الدراويش.

دراسة آثار برهان الدين المحقق الترمذي تكشف بوضوح عن ان هذا العارف الكبير كان على معرفة كاملة بآثار الحكيم أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسن الترمذي وكان يرجع اليها. وعن هذا الطريق يمكن الاشارة الى التماثل بين افكار جلال الدين المولوي وما جاء في كتاب «ختم الأولياء» ورسالة «بدو الشأن» للحكيم الترمذي.

قلنا من قبل أن ما جاء في المثنوي الشريف بعنوان نغمة الناي وصوت المزمار، ورد في آثار الحكيم الترمذي بعنوان جريان نَفَس الحق تبارك وتعالى في جسد الانسان. وقد أشار السيد برهان الدين المحقق الترمذي ـ بصفته حلقة الوصل بين الاثنين ـ الى هذه المسألة ايضاً في مواضع عديدة من كتاب المعارف[1]، حيث يعتبر الخلو من الذات ونسيان النفس، من شرائط التوجه الى الله تعالى، مفسراً الآية الكريمة ﴿اولئك كتب في قلوبهم الايمان﴾[2] على هذا الأساس ايضاً.

السيد برهان الدين الترمذي، أثّر في جلال الدين المولوي بمقدار تأثره بالحكيم الترمذي. ومن هنا يمكن ان ندرك ان الحكيم الترمذي لعب دوراً جوهرياً في تاريخ الفكر العرفاني ونشر الأفكار الصوفية. ولذلك حظي أثراه المهمان «ختم الأولياء» و«بدوّ الشأن» بأهمية خاصة.

الحكيم الترمذي ـ حكيم خراسان وعارفها الكبير ـ أشار خلال آثاره الى مسألتي الولاية والنبوة، وأحسن الكلام في هاتين المسألتين الأساسيتين. ولكنه لم يتكلم باسلوب الفلاسفة ولا بطريقة المتكلمين، ولم يطو طريق الجدل.

---

(١) المعارف، ص ١٢ و٢٦ و٤٢.

(٢) المجادلة، ٢٢.

الولاية من وجهة نظره، أمر الهي بحسب طبيعتها الأصلية، كما انها ذات منشأ الهي أيضاً. ولذلك يواجه فهم امر الولاية عن طريق الموازين الظاهرية والمقاييس البشرية نوعاً من الصعوبة والاشكال. ولا ريب في ان الولايـة والنـبوة بـالمعنى الخاص، امانتان الهيتان ولكن الأمر الذي لا شك فيه ايضاً هو ان النبوة يرافقها دائماً برهان خارجي يُعد من علائم صحة ادعاء النبوة، بينما الولاية عـبارة عـن موهبة ذاتية الهية لديها براهينها وأدلتها في باطنها وليست بحاجة الى براهين وأدلة من الخارج، ولذلك يقول كبار العرفاء: «النبوة مع البرهان والولاية هي البرهان».

اذن بما أن الولاية ـ بحسب طبيعتها ـ برهان وفي غنى عـن أي بـرهان مـن الخارج، فالذي لا شك فيه ايضاً هو ان الولاية بحسب الذات والطبيعة، رغم انها تظهر في ظرف الزمان، لا تُعد من الامور الزمانية.

بتعبير آخر: صحيح ان الولاية تظهر في شخص الولي، وصحيح ان الولي يعمل في ظرفي الزمان والمكان، لكن الطبيعة الخاصة للولاية ليست زمانية ولا تخـضع لمنطق قوانين الزمان.

يمكن القول ان الولاية هي شهادة الله عـلى المخـلوقات، حـيث تجـري هـذه الشهادة من مجرى وجود الانسان الحادث.

أولياء الله، مظاهر الكمال الالهي في الأرض، وحينما ينظر الآخرون في وجوههم يتذكرون الله. وقلوب الأولياء معدن النور ومحل تجليات الحـق تـبارك وتـعالى، حيث تصل اشعاعات هذه الأنوار الى كل مكان.

الولاية هي القرب من الحق تبارك وتعالى، وحضور يتحقق معه وبه. ومثلما تنتهي النبوة وهناك خاتم للأنبياء، تنتهي الولاية ايضاً، وهناك خاتم للأولياء.

الحكيم الترمذي تحدث عن ختم الولاية وخـتم النـبوة، وأثـار العـديد مـن التساؤلات التي لا يجيب عليها سوى أرباب الذوق وأصحاب الشهود. ان عدد التساؤلات المثارة في كتاب «ختم الأولياء»، يبلغ نحو ١٥٧ سؤالاً، غير أن الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي يرى في «الفتوحات المكية» انها تبلغ ١٥٥ سؤالاً.

لا نريد البحث في وجه الاختلاف بين تساؤلات الكتابين، ولكن الذي نريد التأكيد عليه هو أن هذه التساؤلات من اهم التساؤلات التي حظيت بالاهتمام في كتب العرفان والتصوف.

دراسة هذه التساؤلات والاجابات عليها، خارجة عن اهتمام هـذا الكـتاب، وتتطلب مجالاً واسعاً، ولكن السؤال الثامن منها ينسجم مع عنوان هذا الفصل من هذا الكتاب وهو نجوى الله. يقول الحكيم الترمذي: «السؤال الثامن، وما حديثهم ونجواهم؟»(١).

ذكرنا في بداية هذا المقال ان التكلم، صفة مـن صـفات الله. ولا ريب في ان المتكلم يتحدث للسامع. ولا ينكر أحد الارتباط بين المتكلم والسامع. وتكلم الله تعالى فضلاً عن طرحه في القرآن الكريم بصراحة، أُثير في سائر الكتب السماوية ايضاً. فقد ورد في انجيل يوحنا ان الله بعث كلمته الى العالم، وكانت تلك الكلمة ذلك النور الحقيقي الذي أضاء الأناس المستعدين. وتلقّب موسى (ع) بلقب كليم الله، ومعناه انه استطاع ان يكلّم الله.

الحكيم الترمذي لا يرى كلام الله تعالى حادثاً، ولا يرى أن هذه العلاقة بين الحق تبارك وتعالى والانسان، مقطوعة الى الأبد. ولذلك كانت هذه المسألة عنده، ذات أهمية، وطرح السؤال السابق ضمن هذه الاتجاه.

الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي أجاب بعد حـوالي ثـلاثة قـرون عـلى تساؤلات الحكيم الترمذي، وقال تتعين كيفية التحادث وموقع السامعين لكـلام الحق تعالى، على أساس اسم الهي هم مظهر له. فكل اسم من أسماء الله يقتضي ظهوراً، ويظهر في مرآة مظهرية متناسبة معه. وتتحدث وجوه الأعيان الثابتة بلغة حياة الأرواح، وبلغة الهياكل السفلى في البرزخ وعالم المحسوسات. وأثار القرآن الكريم الى لغة تحادث الحق تعالى مع الاعيان الثابتة:

---

(١) ختم الأولياء، ص ١٥٤؛ الفتوحات المكية، ط بولاق، ج ٢، ص ٤٥.

﴿ربنا الذي اعطى كُل شيء خلقه ثم هدى﴾[١].

الكلام ليس واحداً في جمع الأحوال، ولديه موقع خاص في كل مورد. فقد قال الله تعالى في موضع ﴿واغلُظ عليهم﴾[٢]، وفي موضع آخر ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك﴾[٣].

في الآية الاولى هناك امر بالغلظة والشدة، وفي الآية الثانية هناك حديث عن الرحمة والمداراة واللين.

الأمر المهم الذي يشير اليه ابن العربي، استخرجه من الآية القرآنية التي تخاطب موسى (ع) وهارون والقائلة: ﴿فقولا له قولاً ليّناً﴾[٤]، فيرى ابن العربي ان قول موسى وهارون اللين في مقابل غلظة فرعون وقسوته، أدى الى تحطم الغلظة الفرعونية وهلاكه في نهاية المطاف، لأن غلظة فرعون لم تجابه القوة التي تقاومها ولذلك عاد أثر تلك الغلظة الى فرعون نفسه، فغرق وهلك. أي لين كلام موسى، أدى الى هلاك فرعون.

الفكرة التي يخرج بها ابن العربي هي انّ العنف حينما لا يجابه مقاومة عنف آخر، يصل في نهاية المطاف الى نفس الموضع الذي نشأ منه. وهي فكرة ذات أهمية كبيرة ويمكن ان تتخذ مبدأ يفرز الكثير من الآثار.

يتحدث ابن العربي عن منازل أهل السلوك وكيفية ارتباطهم بالبارئ تعالى. كما يتحدث عن موضع آخر ذي أهمية كبيرة:

«كل هذا الفن من العلم الالهي اذا كنت لا تعلمه إلّا من نفسك ولا تعلم نفسك إلّا منه، فهو يشبه الدور، ولا دور بل هو علم محقق»[٥].

---

(١) طه، ٥٠.

(٢) التحريم، ٩.

(٣) آل عمران، ١٥٩.

(٤) طه، ٤٤.

(٥) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٦.

هذا الكلام يشبه من حيث الظاهر الدور الباطل، ولكن ابن العربي يرفض ان يكون دوراً باطلاً، بل هو علم محقق.

قد يقال: لربما يكون رأي ابن العربي في لا دورية علم الانسان بالله تعالى، منطبقاً مع ما يُعرف في الغرب بـ«دورة الهرمنوتيك»[١]، لكن القاء نظرة عميقة يؤكد على اختلاف ما يطرحه ابن العربي عما يتحدث عنه المفكرون الغربيون. فدورة الهرمنوتيك تُطرح عادة حينما ترتبط المعرفة بالكل والجزء. كمثال على ذلك: حينما نريد ان نعرف حقيقة الكل ينبغي ان نعرف اجزاءه، كما لا تتاح معرفة أجزاء الكل بدون معرفة الكل. غير انّ معرفة الانسان بالله تعالى ليست من مصاديق الكل والجزء، ولا علاقة لها بدورة الهرمنوتيك.

من وجهة نظر ابن العربي وسائر كبار العرفاء، لا يستطيع الانسان ان يعرف ربه ما لم يكن لديه علم بنفسه. ومن جانب آخر لا يستطيع هذا الانسان ان يعرف ربه ما لم يكن لديه علم بربه. ويبدو ان هذا الكلام حامل لنوع من الدور الباطل، غير أنّ ابن العربي ـ وكما سبق ـ ليس لا يعتبره دوراً باطلاً فحسب وانما يعتبره علماً محققاً ايضاً.

هذا العارف الكبير لا يعتبر عقل الانسان دليلاً على الله تعالى، وانما يعتبره آية من آياته. ولا يخفى على أهل البصيرة أنّ ما يعدّ حقاً، يختلف عما يعدّ دليلاً. وعلى أساس هذا التفاوت الاساسي بين الدليل والآية، يرى ابن العربي ما هو عند المفكرين الغربيين دور باطل، علماً محققاً.

اذا التفتنا الى الأمر التالي وهو انّ الحق تبارك وتعالى لا يمكن مشاهدته إلّا عن طريق الحق، فلابد ان نعترف بالحقيقة التالية ايضاً وهي ان الانسان لا يدرك الحق تعالى إلّا من خلال الرؤية الحقانية. وهذا أمر لا يتحقق إلّا اذا تخلص الانسان من عبادة الذات. وحينما تزول عبادة النفس والأنانية وتصبح جميع

---

(١) Hermeneutic Circle.

ادراكات الانسان حقانية، فالادراك الحقاني لن يدرك أحداً سوى الحق. وفي هذه المرحلة لن يكون هناك تفاوت بين ان يقال الانسان يدرك الحق، او ان يقال ان الحق تعالى يشاهد نفسه من خلال الانسان.

بعض كبار العرفاء يفسّر الحديث القدسي المعروف بالكنز المخفي، بهذه الطريقة ايضاً، ويقولون ان الله تعالى في مقام غيب الغيوب كنزاً مخفياً، ويحب ان يُعرف، ولذلك يخلق الموجودات كي تعرفه.

من التجليات الالهية هي ان يظهر الله تعالى في صورة الأفراد الذين يشكلون مظهر ظهور الاسماء الالهية. ولاريب في انّ الانسان لا يعرف هذا الأسماء بشكل تجربي إلّا عن طريق معرفته بنفسه. ولذلك يمكن ان يقال: ان الله تعالى يكشف عن نفسه للانسان بواسطة الانسان. وهذا ما يمكن ان يؤلف مضمون الحديث القائل «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

هذه الفكرة يمكن ملاحظتها أيضاً في الكلمات التالية للامام علي (ع):

«نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد، آثاره شهد الله أنه لا اله إلّا هو».

وجود الانسان كهيكل توحيد، اسم كبير يعكس جميع صفات الجمال والجلال الالهية. ويكمن سرّ عظمة الانسان، في هذا المعنى، لأنّ كل موجود من موجودات عالم الوجود لا يعكس سوى صفة من صفات البارئ تعالى، بينما يعدّ الانسان مظهر جميع صفات الله وأسمائه، ومرآة لتجليه بشكل كامل.

الذي ينظر الى الموجودات العينية كاسم او مرآة لاظهار الحق، ليس لا يحتقر الموجودات العينية فحسب، وانما يعترف للعالم المحسوس بحقيقة عميقة. وحقيقة ظواهر العالم هي انها مظهر لتجلي وظهور وجود الحق، اذ لولاها لظل وجود الحق تعالى كامناً في الوحدة الأبدية والخلوة اللانهائية التي عبّر عنها بالكنز المخفي.

الانسان يشغل ضمن هذا الاطار مكانة ممتازة. والانسان موجود ليس باستطاعته في رؤيته العرفانية للكون ان يكون بمعزل عن التجلي الكلي الالهي.

الانسان في سلوكه العرفاني يتصل بمبدأ الوجود عن طريق ارتباط خاص[١]. والوظيفة المهمة الملقاة على عاتق سالك طريق الحق هي ان يكشف عن ارتباطه بالموجودات من جهة، وبالوجود الكل من جهة اخرى.

حينما يكتشف الانسان السالك هذا الارتباط، يدرك انّ العالَم ظاهر الحق، والحق باطن العالَم. فهذا العالم كان قبل الظهور عين الحق، والحق بعد الظهور عين العالم. والأولية، والآخرية، والظهور، والبطون، من نسبه واعتباراته، وهذا ما تشير اليه الآية الكريمة: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾[٢].

على ضوء ما سلف ندرك ان الله تعالى يكشف عن نفسه للانسان بواسطة الانسان. وهذا الكشف هو ما يمكن ان نعتبره نوعاً من التكلم. بتعبير آخر: الله تعالى خلق الانسان كليماً له، ويكشف في هذا التكلم عن نفسه لأهل السلوك.

---

(١) لمزيد من الاطلاع، راجع: اسماء وصفات الحق، تأليف د. غلام حسين الابراهيمي الديناني تعريب عبد الرحمن العلوي، اصدار دار الهادي، بيروت.

(٢) الحديد، ٣.

٣٤
هل يّمحى السؤال في المكاشفات العرفانية ام يتعمق؟

اثارة السؤال، تعدّ من خصوصيات الفكر، وليس غريباً على الانسان كموجود مفكر أن يثير السؤال. فاثارة السؤال تدل على وجود مشكلة يصارعها الانسان من خلال مجابهته لبعض التناقضات الباطنية والخارجية.

الذهن الانساني يعرف التضاد والتضارب ولا يتخلص من تعقيداته. فـاذا لم يعرف الذهن التضاد والتناقض، فلن تكون لديه القـابلية عـلى التـفكير، ولهـذا السبب يمكن القول: متى ما وجد الذهن، فالقضايا ذات الصلة بالتضاد والتناقض تكشف عن نفسها بطريقة واخرى.

طبعاً من الممكن ان يتجاهل البعض تناقضاتهم الباطنية والخارجية، للتخلص من الوقوع في مأزق او مشكلة، وتحاشي مجابهة مثل هذه الامور بشكل جـاد. وهذا النوع من التصرف، يعدّ تدبيراً قديماً ومعروفاً من الناحية النفسية، كما ينبغي الالتفات الى الامر التالي أيضاً وهو ان تجاهل المشكلة شيء، والعمل على حلّها ورفعها شيء آخر.

موضوع المعرفة والتوصل الى الحقيقة، مشكلة كبرى ليس باستطاعة أحد تجاهلها. وقد نُقل عن كتاب ما بعد الطبيعة «الألف الصغرى» لأرسطو: قابلية الانسان على المعرفة، يمكن ان تقاس بقابلية الخفاش على الرؤية في ضوء النهار[١].

قيل الكثير في تفسير عبارة أرسطو هذه. فالبعض يرى انّ الانسان يعجز عن التوصل الى ماوراء دائرة انتزاع الذهن مما يُعدّ بيانات حسية. ويعتقدون كذلك ان ادراك الجواهر غير المادية يخرج عن اطار قابلية البشر.

هناك فريق يفكر بطريقة اخرى ويعتقد ان كل ما هو مخلوق، يتجه لخدمة معرفة الانسان وضمن اطار معرفته. فلا يجري في العالم عمل بلا معنى، ولا يتحقق أمر ما عبثاً. طبعاً لربما يعجز الانسان عن معرفة كل ما هو موجود في العالم، غير انّ هذا الكلام لا يعني انّ الموجودات لا معنى لها او انها غير قابلة للمعرفة.

صحيح ان معرفة الجواهر غير المادية أمر في منتهى الصعوبة والتعقيد، ولكن لا نستطيع ان نقول انّ وجودها عبث، وانها تخرج عن اطار معرفة الانسان.

يعد طلب السعادة، والجهود التي تُبذل لبلوغ السعادة، نشاطاً ذهنياً لا صلة له بطلب اللذة المتحقق عند كثير من الناس. ويرتبط ادراك معنى السعادة في اعلى انواع الاشتياق، بمعرفة الله وهذا السبب يمكن القول انّ تحقق السعادة، من آثار فعالية العقل النظري.

لاريب في انّ الارادة والاشتياق يلعبان دوراً حاسماً في طريق بلوغ السعادة، ولكن لابد من طرح السؤال التالي: هل دور العقل النظري اكبر في طرح معنى السعادة والتوصل اليها، ام تقع هذه المهمة على عاتق الارادة والاشتياق؟

يبدو من الصعب في بادئ الأمر تحديد مدى اهمية كل من هذين العاملين ومن منهما متقدم على الآخر، ولكن يمكن من خلال مزيد من التأمل وانعام النظر ادراك

---

(١) ديفيد لوسكم، الفكر في القرون الوسطى، ترجمة محمد سعيد الحنائي، ص ١٤٩.

أنّ لقاء الله تعالى نوع من النشاط العقلي. ولاشك في أنّ تجربة الحب التي تتجلى في الارادة والاختيار، تدفع بفعالية العقل ونشاطه الى بلوغ النتيجة.

بتعبير آخر: الارادة تدفع العقل الى الامام وتضفي عليه طابع الفاعلية، اما الفاعل فيدين في فاعليته الى العلة الغائية. ولولا العلة الغائية، ما كان بمقدور الفاعل ان يجد الفاعلية. ولذلك يطلق كبار الحكماء على الغاية اسم فاعل الفاعل، معتبرينها متقدمة على الفاعل.

اذن فالتوصل الى السعادة وادراك لقاء الله تعالى، يتحقق بتأثير فعالية العقل النظري قبل ان يكون مرتبطاً بالعشق والعاطفة والارادة.

اولئك الذين يتحدثون عن ارتباط معنى السعادة والتوصل اليها، بالعقل النظري، يعتبرون العالم نتيجة العقل الالهي والعلم الرباني. ويعتقدون انّ امور العالم وشؤونه تجري في ظل قانون أبدي، وكل شيء يظهر في هذا العالم، يتحقق على اساس هدف وقصد.

اذن لا يتحقق أي أمر عبثي في العالم. ولاريب في ان عدم وجود العبثية في امور العالم، يبرهن على سيطرة العقل على سائر عالم الوجود.

على اساس هذا النمط من التفكير، يعد الانسان هو السالك لطريق الله ويسقط اعتبار أي شيء لا يؤثر على بلوغه الى الهدف النهائي. ويقترب الشيخ سعدي الشيرازي من هذا النمط الفكري حينما يقول:

أصحاب النظرات الضيقة ينظرون الى الفاكهة

ونحن نشاهد البستان

حينما يقال بأنّ الجهد من اجل بلوغ السعادة، نوع من النشاط العقلي، يقال أيضاً ان الانسان غير غريب على الأمر المطلق، وليس بوسعه ألا يفكر به. فالأمر المطلق بما انه مطلق، ينفذ الى دائرة العقل واللغة، ويعمل على تعيين بدايتها ونهايتها.

بعض المفكرين الغربيين يسعون لتحديد الحدود النهائية للعقل واللغة،

وتأطيرها باطار خاص. وحدد الفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانت حدود العقل النظري، وتحدث الفيلسوف النمساوي ويتغنشتاين[١] عن حدود اللغة.

حينما يعين ويتغنشتاين حدود اللغة ويتحدث عن استحالة الكلام عما وراء حدود اللغة، انما يتكلم في الحقيقة عن عدم الامكان، وهذا هو ذات الشيء الذي يقول فيه بعض المفكرين انه يلزم الاثبات من نفيه. فالحديث عن عدم امكان الكلام، انما هو في الواقع اثبات لذلك الشيء الذي تمّ نفيه.

هاهنا ينبغي الاهتمام بعمق وأهمية كلام من قال: انّ رسم وتحديد أي حدّ يستلزم من الناحية المنطقية اجتياز ذلك الحد، والحضور في جانبيه.

الجاذبية الخفية للأمر المطلق تحطم الجدران، وتقتحم الحدود. ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأنّ الكثيرين لا يتفاعلون مع الأمر المطلق، ويتعاملون ببرود مع كل ما يدعى بالمطلق. فهؤلاء ومن خلال الإعراض عن معنى المطلق، يهبطون بالفلسفة عن مكانتها الأصلية، ويتخندقون في خندق الاسلوب.

ولاشك في انّ الذين يتخندقون بخندق الاسلوب، لا يشاهدون ما هو واقع خارج جدران الاسلوب، ويحددون مصير الفلسفة وتعريفها بهذه الحدود أيضاً.

ومن الطبيعي ان الاسلوبية تفرز الكثير من الآثار، وباستطاعة الفكر الاسلوبي ان يكون مفيداً ويعكس الكثير من النتائج.

فالاسلوب الرياضي، اسلوب مطلوب ويعدّ أساس العلم، ولا يقدح فيه أحد. ولكن السؤال الذي لابد ان يطرح هنا، هو: هل كل شيء، رياضي؟ وهل يمكن دراسة جميع امور الوجود. في اطار الرياضيات؟

مهما كانت الاجابة على هذا السؤال، لابد من ادراك الأمر التالي وهو ان الاسلوب الرياضي وأي اسلوب مقبول آخر، لا يمكن ان يتميز بالرصانة والقوة، ما لم يوافق عليه العقل.

---

(١) Wittgenstein ´ Ludwig (1889 - 1951).

اذا كان الأمر كذلك لابد من طرح سؤال آخر: اذا كان العقل، خالق الاسلوب وهو الذي يضفي عليه الاعتبار، فكيف يمكن ان يُحتبس في دائرته؟

اولئك الذين يرون الاسلوب كل شيء ويطرحون أنفسهم كمنهجيين[١]، ليس باستطاعتهم التفكير بما هو خارج الاسلوب، ولذلك يتعذر عليهم الاجابة على هذا السؤال. فاذا كان الاسلوب يكتسب اعتباره من العقل فينبغي القول بحكم المنطق انّ العقل لا يستقي اعتباره من الاسلوب لأن المعطي من حيث هو معط لا يعدّ آخذاً.

على أساس ما ذُكر، ينبغي القول انّ التحدث عن اصالة الاسلوب واعتباره مطلقاً، يعدّ نوعاً من تعيين الحد والذي ينبغي ان يحضر فيه المحدِّد على جانبي الحد. فالاسلوب حد يرسمه العقل ويحدده. وفي مثل هذه الحال ليس باستطاعته أن يحصر نفسه في جانب واحد من الحد.

العقل باستطاعته ان يتساءل بشأن ما هو وراء الاسلوب. كما ان اثارة التساؤل تكشف عن نوع من الحضور والمعرفة، اذ لا يمكن طرح السؤال في الجهل المطلق، ولا تبرز أية مسألة في ظل الجو.

ومما لاريب فيه أيضاً انه يتعذر التساؤل في العلم المطلق والمعرفة الكاملة. فالتساؤل لا يطرح إلّا اذا كان العقل يعرف الشيء من جهة ولا يعرفه من جهة اخرى.

يمكن القول بتعبير آخر: الفكر المفيد يتحقق دائماً في ظل نوع من الوضوح واللاوضوح، او المعرفة واللامعرفة. ولهذا السبب يصف بعض المفكرين طير الحكمة بالرمادي، حيث ان اللون الرمادي تعبير عن حالة وسطى بين الجهل والعلم.

اذن طرح السؤال، من خصوصيات العقل، وتمتد دائرة التساؤل ضمن دائرة

---

(١) Methodist.

نفوذ العقل.

قد يقال: اذا كان طرح التساؤل من خصوصيات العقل، فلا ينبغي أن يكون له وجود في دائرة المكاشفات العرفانية، بينما نواجه في المتون العرفانية المعتبرة سلسلة من التساؤلات التي تُطرح من قبل كبار العرفاء، كالتساؤلات التي طرحها ابو عبد الله محمد بن علي بن الحسن المعروف بالحكيم الترمذي في اوائل القرن الثالث الهجري.

لاريب في انّ الحكيم الترمذي، أحد كبار العرفاء، ومن اهل المكاشفة. وقد اعترف بمقامه المعنوي بعض كبار العرفاء كالشيخ محيي الدين بن العربي.

ذكرنا فيما مضى ان الشيخ الاكبر ابن العربي أفرد في الباب الثالث والسبعين من كتاب «الفتوحات المكية» فصلاً أجاب فيه على تساؤلات المحقق الترمذي والتي تتصل بعالم المكاشفة.

بعض المحققين يرون انّ الأهمية المعنوية والمكاشفات العرفانية للحكيم الترمذي لا تقل أبداً عن المقام المعنوي لشخصيات مثل حارث المحاسبي، والحلاج، والجنيد. وليست قليلاً تأثير هذا العارف الحكيم على الكثير من العرفاء الذين أتوا من بعده.

ابو حامد محمد الغزالي أحد الذين وقعوا بصورة واضحة تحت تأثير افكار الحكيم الترمذي. وقد سلّط الغزالي الضوء على افكاره في موضعين من كتاب «أحياء العلوم» هما: كتاب العلم، وكتاب ربع المهلكات.

حينما يتحدث الغزالي عن علم الظاهر وعلم الباطن، وينتقد بشدة علماء الظاهر وينبري الى تصنيفهم وتمحيصهم، انما يفعل ذلك تأثراً بأفكار الحكيم الترمذي.

كما أنّ تحدث الغزالي عن العقل وشرفه وأهميته، على علاقة بافكار هذا الحكيم العارف ايضاً. وما أورده كذلك في احياء علوم الدين هو عين ما ورد في كتاب «الاكياس والمغترين» للحكيم الترمذي. فالقلب في هذا الكتاب، موضع المعرفة، وأنصاره الحقيقيون هم الحق، والعدل، والصدق. ويعتبر الحكيم الترمذي

هؤلاء الانصار، اساس السلوك وضوابط طريق الله

تأثر ابن العربي بآثار الحكيم الترمذي، أمر غير قابل للانكار قط. اذا فضلاً عن طرح العديد من تساؤلات الترمذي في كتاب «الفتوحات المكية»، ثمة كتاب آخر منسوب لابن العربي أُجيب فيه على هذه التساؤلات ايضاً، ويدعى «القسطاس المستقيم فيما سأل عنه الترمذي الحكيم».

لربما يمكن القول ان جميع الذين تحدثوا بعد الترمذي في موضوع الولاية، تأثروا بآثاره الى حد ما، سواء كانوا متفقين معه في موضوع الولاية او مختلفين.

لا نريد التحدث عن رأي انصار الترمذي في معنى الولاية، وخاتم الأنبياء، ولا عن مواقف مخالفيه، ولكن لابد من الاشارة الى الامر التالي وهو: بالرغم من انّ الترمذي كان من اهل المكاشفة والشهود، وكان ينظر الى الحقائق بعين القلب، إلّا انه طرح الكثير من التساؤلات العرفانية وسجّلها.

المكاشفة التي يمكن اعتبارها تجربة عرفانية، تجربة خاصة وفريدة لا يمكن تعميمها قط. أي يمكن القول بأنّها تجربة تختلف اختلافاً اساسياً عما يدعى بالتجربة الحسية والعملية، لأنّ التجارب الحسية والعملية قابلة للتعميم بسهولة، وتتسع مع حفظ الشرائط اللازمة في جميع الموارد المتماثلة، بينما تجربة العارف، خاصة وفريدة ولذلك لا تعدّ قابلة للتعميم.

من الملامح الاخرى للتجربة العرفانية هي انها ذات معنى حقيقي دائماً، ولذلك لا يرقى اليها الشك والتردد قط، رغم انّ البعض قد يتصدى لانكارها حين صبها في قالب الألفاظ والعبارات.

ظهرت شخصيات صوفية كبيرة في تاريخ التصوف الاسلامي، وتحدث كل منهم عن تجربته الخاصة. فنرى في شهود البسطامي ومكاشفته غير ما نراه في شهود الحلاج ومكاشفته. كما تختلف تجارب السهروردي عن تجارب محيي الدين بن العربي.

جلال الدين المولوي، وصدر الدين القونوي، يعتبران من كبار عرفاء العالم

الاسلامي. وكان الاثنان يعيشان في مدينة قونية. ولا ينكر احد انّ الاثنين عاشا في عصر واحد. ورغم ذلك فالتجارب التي حصل عليها جلال الديـن المـولوي تختلف اختلافاً كلياً عن التجارب التي طرحها صدر الدين القونوي في آثاره.

ويصدق هذا الكلام على استاذي هذين العارفين الكبيرين. فـالعالم البـاطني لشمس التبريزي وأفكاره العرفانية تختلف تماماً عن العالم الباطني لمحيي الدين بن العربي وأفكاره العرفانية والذي كان مرشداً واستاذاً لصدر الدين القونوي.

الرجوع الى تاريخ التصوف الاسلامي يكشف عن وجود عدة تجارب صوفية تطرح تحت العديد من العناوين، اهمها:

١ ـ الاتحاد.

٢ ـ الحلول.

٣ ـ الاشراق.

٤ ـ وحدة الوجود.

٥ ـ الواحدية المطلقة.

بصرف النظر عن مدى صحة هذه العناوين واعتبارها، إلّا أنها تُنسب الى عدد من العرفاء المعروفين والمشهورين وهم:

١ ـ ابو يزيد البسطامي (٢٦١ هـ).

٢ ـ الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩ هـ).

٣ ـ شهاب الدين السهروردي (٥٨٧ هـ).

٤ ـ الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي (٦٣٨ هـ).

٥ ـ ابن سبعين صاحب كتاب بدّ العارف (٦٦٩ هـ).

لا يخفى على اهل البصيرة انّ ما يطرح تحت عـنوان «الحـلول والاتحـاد» لا ينسجم مع المَوازين العرفانية الدقيقة، ولا يأخذ به كبار العرفاء. فالشيخ محمود الشبستري يرى انّ الحلول والاتحاد أمر محـال كما انه قبل ان يعبّر عن الوحـدة

يحكي عن الثنوية بين الحال والمحل. ولاريب في ان اية ثنوية او كثرة، يراها العارف الموحّد نوعاً من الشرك.

لا نريد التحدث عن لوازم واشكالات القول بالحلول والاتحاد، ونكتفي بالتذكير بالأمر التالي وهو انّ العناوين الخمسة أعلاه، هي علائم لخمس تجارب صوفية لخمس شخصيات عرفانية.

الاختلاف في عناوين هذه التجارب يشير الى نوع من الاختلاف في الألفاظ والعبارات التي خلّفها هؤلاء العرفاء الخمسة.

التجارب الصوفية لهذه الشخصيات، مفسَّرة على أساس ألفاظهم وعباراتهم، وتم تحديد مواقعهم على أساس هذه التفاسير والتأويلات. ولاريب في انّ اختلاف الفاظ وعبارات هذه الشخصيات يكشف عن ذلك الاختلاف المتحقق في تجاربهم العرفانية. وعن هذا الطريق يمكن ادراك ان كل تجربة من تلك التجارب، فريدة وخاصة وغير قابلة للتعميم.

الحقيقة هي ان جميع التجارب الباطنية والروحانية المعاشة، تتميز بنوع من الخصوصية والفردية بحيث لا يمكن عدّها عامة، اذ في مثل هذا اللون من التجارب، يواجه المجرّب، الموضوع بشكل جاد، ويجعله عين حياته.

بتعبير آخر: ان اية معرفة يحصل عليها السالك خلال تجربته الباطنية هي بمثابة معرفة عن ذاته ايضاً بحيث يصبح السالك نفسه عبارة عن تجربته المعاشة فقط.

واذا ما علمنا بأنّ شخصية الشخص عبارة عن هوية غير متكررة وغير قابلة للتبديل، باستطاعتنا ان نقول بسهولة: ما يحصل في التجارب الباطنية المعاشة للسالك، أمر لا يقبل التعميم.

التجارب الصوفية قلّما تُعرف من قبل معظم الناس، ولذلك طالما يفسرونها بشكل مقلوب وغير صحيح. ولاريب في أنّ مفهوم التجربة لا يخلو من نوع من الابهام الذي يؤدي الى الفهم الخاطئ والتفسير غير الصحيح. وطالما ينبثق هذا الابهام من الامر التالي وهو عدم تمييز الناس بين التجربة العينية والتجربة

المعاشة.

لربما يمكن القول انّ عدم التمايز هذا، ناشئ من الغموض الذي يـلف مـفهوم التجربة. ومن اجل التمييز بين التجربة العينية والتجربة الصوفية او المعاشة، لابد من انعام النظر في الأمر التالي: في التجربة العينية يبقى الفاصل بين فاعل التجربة وموضوعها محفوظاً دائماً، بينما لا وجود لهذا الفاصل في التجربة الصوفية.

الأمر الآخر الذي لابد من الاهتمام به ايضاً هو: في التجربة العـينية العـادية، يُنظر الى الزمان والمكان كأمر ضروري ولازم، بينما لا يمكـن تـفسير التـجارب الباطنية والصوفية إلّا عن طريق الزمان الأنفسي والدهري.

التجارب الفنية تُعد من أسرة التجارب الباطنية المعدة، لأنّ الذي تتوافر لديه تجربة فنية، انما يتحدث في الواقع عن معنى حياته قبل ان ينبري لتفسير موضوع عيني وخارجي.

ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو انّ ثمّة اختلافاً بين افق التجارب الصوفية وما يدعى بعالم الفن. ففي التجارب العرفانية تُعد مسألة رؤيـة مـظاهر الحق تعالى، والفناء عن الذات، امراً أساسياً، بينما، لا تعد هذه المسألة أمراً أساسياً في سائر التجارب الفنية.

التجربة الصوفية للعارف في حالة مشاهدة الحق، والاستغراق في بحر الوحدة غير المتناهي، تتحقق بحيث لا يرى العارف نفسه. وفي هذه المرحلة التي تـدعى بمرحلة الفناء، تصبح الآلام والأحزان، لذيذة ومطلوبة. فالعرفاء الكبار يستقبلون الموت في حالة الجذبة المعنوية، ويحتضنون الشهادة في طريق الله بشجاعة.

الجذبة التي تحصل للانسان حين مشاهدة الجمال العـظيم، والتي لا يشـعر في اعقابها بالألم والوجع، أشار اليها القرآن الكريم بصورة محسوسة وبسيطة:

﴿فلما سمعت بمكرهن أرسلت اليهن وأَعتدت لهُنّ مُتّكأً، وآتت كل واحدة مـنهنّ سكّيناً وقالت اخرُج عليهن فلما رأينهُ اكبرنهُ وقطّعن أيديهنّ وقلنَ حاش لله ما هذا بشراً

ان هذا إلّا ملَك كريم﴾[١].

نقرأ في هذه الآية الكريمة ان زوجة عزيز مصر، حينما سمعت ما كان يدور من تهامس بين نساء مصر بشأنها، قررت أن تدافع عن نفسها ومكانتها، فبعثت اليهن ووضعت بين يدي كل واحدة سكيناً وأترجة، ثم امرت بعد ذلك يوسف ان يخرج اليهن، فحينما شاهدت اولئك النسوة جمال يوسف، اخذن يقطعن ايديهن بدلاً من تقطيع الاترجات، وهنّ يرددن: حاش لله ما هذا بشراً ان هذا إلّا ملك كريم!

هذا الحدث ـ أي تقطيع النساء لايديهن حين مشاهدة حسن يوسف وجماله ـ عبارة عن تجربة معاشة تختلف عن التجارب العينية المتداولة، اذا انّ التجارب العينية قابلة للتعميم، وتتحقق للأفراد على وتيرة واحدة، بينما مشاهدة حسن يوسف ليس بالأمر الذي يكون رد فعل الآخرين امامه واحداً ومتماثلاً. فلربما اخوة يوسف، اقرب الناس الى يوسف، واكثرهم اطلاعاً على جماله وحسنه، غير أنّ اسلوب تعاملهم وسلوكهم مع يوسف يختلف عما صدر من تعامل معه من قبل الآخرين.

قلنا قبل ذلك انّ التجربة الباطنية نوع من الادراك الذي يستوعب جميع حياة الشخص وسلوكه. ومن خصوصيات هذه التجربة هي انّ الانتظام العيني يحطم الزمان الآفاقي، وحينما يتحطم هذا النظام في الزمان العيني الخارجي، يستطيع الانسان ان يجرّب عمره بأسره خلال لحظة. والحقيقة هي انّ تجربة العمر في لحظة، يعبِّر عنه بعض أهل المعرفة بـ«الهوية في الاختلاف».

البعض الآخر من اهل المعرفة، يتحدث عن «الجمع المفروق» او «الجمع المتفرق»، وهو ما يمكن ان يعبّر عن لون من التجربة المعاشة.

للعارف المعروف أبي الحسن الشاذلي عبارة يمكن ان تدل على ما عبّرنا عنه

---

(١) يوسف، ٣١.

بالتجربة الباطنية:

«كان لي صاحب كثيراً ما يأتيني بالتوحيد فقلت له: ان اردت التي لا لوم فيها، فليكن الفرقُ على لسانك موجوداً والجمع في باطنك مشهوداً»[١].

يتحدث ابو الحسن هنا عن فرق اللسان وجمع الباطن، ويعتبرها طريق النجاة. فما هو في باطن الانسان واحد وجمع، قد يظهر في ظاهره كثيراً ومتفرقاً.

اذا سلّمنا بأنّ امتداد الخطوط ينتهي في نقطة، فسيكون صحيحاً أيضاً القول بأنّ ما يتحقق للانسان خلال حياته، يمكن ان يجربه في لحظة واحدة ويشاهده.

حينما يقال بأنّ النقطة نهاية الخط، يقال ايضاً بأنّ النقطة ليست خطاً ولا تجري عليها أحكام الامتداد. وينطبق هذا الكلام ايضاً على امتداد الزمان وما يُعرف باللحظة او «الآن» السيّال. فالآن ليس زماناً ولا تنطبق عليه أحكام امتداد الزمان، وفي مثل هذه الحال يمكننا التأكيد على الكلام السابق فنقول: اذا حصلت التجربة الباطنية المعاشة للانسان في الآن، وعدّ الآن نهاية امتداد الزمان، فلابد من عدم الاهتمام خلال التجربة الباطنية بالانتظام العيني للزمان الآفاقي.

على أساس ما سبق يمكن الاستنتاج بأنّ السؤال الذي طُرح في بداية هذا المقال، يحتل أهمية كبيرة جداً، ولابد من بذل مزيد من الاهتمام به. فكان السؤال كالتالي:

هل يُمحى السؤال في المكاشفات العرفانية ام انه يُطرح بصورة أعمق في مرحلة أعلى؟

المكاشفة العرفانية كتجربة باطنية، امر منفرد ووحيد، ولا تحظى فيها الموازين العقلية المتداولة باهتمام كبير. واذا كان الأمر كذلك، تتمهد الأرضية للإشكال التالي: اذا كان السؤال، من خصوصيات العقل، فكيف يمكن التساؤل على صعيد

---

(١) ابن عطاء الله الاسكندراني، لطائف المنن، ص ١٦٠؛ محمد ابراهيم المحمدي، البحرية الصوفية، ص ١٠٥.

تجربة باطنية معاشة؟ واذا لم تكن هذه التجربة قابلة للتعميم والانتقال، فما هو الهدف من إثارة السؤال؟

من الضروري الاجابة على هذا الاشكال بالشكل التالي:

صحيح ان الموازين العقلية المتداولة والعادية لا تحظى بأهمية كبيرة في حقل التجربة الباطنية، غير أنّ هذا الكلام لا يعني ان العارف يبتعد في تجربته الباطنية عن المعرفة الطبيعية وأحكام العقل في مراحل أعلى. بل لا يصبح غريباً على العقل بشكل عام. فالعارف وفي ذات الوقت الذي يعايش تجاربه العرفانية ويغرق في بحر المشاهدة، لا يعدّ غريباً على العقل والمعرفة، وبمقدوره التساؤل ازاء ما هو فيه من خلال تعمق مراحل المعرفة، وارتفاع مراتب العقل.

القابلية على الادراك العقلي ليست امراً عرضياً بالنسبة للانسان، وعليه فالنشاط العقلي الذي يُعد مظهر جوهر وجود الانسان، يوجد في كل مرحلة من مراحل وجوده بطريقة بحيث يتناسب مع تلك المرحلة بشكل كامل.

التجربة الباطنية تتحقق للانسان العاقل، ويعلم صاحب هذه التجربة بوضوح انه هو المجرِّب، وقد لا يكون للآخرين علم بهذه التجربة الخاصة. وفي ظل هذه المعرفة ينطلق صاحب التجربة الباطنية لفصل تجربته عما هو غيرها، ومن ثم التحدث عنها. واذا ما علمنا ان اللغة تمثل ظرف التخاطب العقلي بين الموجودات، لابد من الاعتراف بالحقيقة التالية وهي انّ من الممكن اثارة التساؤل على صعيد التجربة الباطنية المعاشة.

بحسب ما جاء في الكتب المقدسة تعد الكلمة الأمر الأول. وبما أنّ الكلمة تعدّ ناقلاً في حد ذاتها، وبما انّ السؤال يعدّ مهماً في النقل، فلن نتعجب لطرح السؤال على صعيد التجربة الباطنية.

بعض كبار رجال المعرفة يعتبرون كلام الله تعالى ربيع قلوب اهل السلوك،

ويعتقدون انّ الذي يغلق قلبه، يعجز عن فهم كلام الله[١].

ولربما يعني كلام الامام جعفر الصادق (ع) التالي هذا المعنى ايضاً:

«لقد تجلى الله عزّ وجل لخلقه في كلامه ولكنهم لا يبصرون».

والحقيقة ان تجـلي الله تعالى في الكلام وظهوره للناس عن هذا الطريق، يدل بشكل ضمني على الأمر التالي وهو انّ الأذن تلعب دوراً اكبراً من العين في ادراك معنى التوحيد، وأنّ ما يستطيع الانسان ادراكه عن طريق السمع اهم مما يمكن ان يشاهده عن طريق البصر.

للهروي الانصاري عبارة رائعة تستحق التأمل في أهمية الكلام، هي: قـولك لكلمة بسم الله بمثابة قول الله لكلمة «كن»[٢].

قول الله تعالى لكلمة «كن»، مصدر لظهور الوجود وطريق لتجلي الله تعالى في جميع العقول والقلوب. وقول الانسان لكلمة «بسم الله» فتح لباب التعالي، وبداية طريق السلوك، وبلوغ ذروة السعادة والفلاح.

بتعبير آخر: قول كلمة «كن» من قبل الله تعالى، بداية لنزول البركات، وقول كلمة «بسم الله» من قبل الانسان، بداية للعروج والحركة نحو ذروة جبل الكمال.

قول الانسان لكلمة «بسم الله» بداية قوس الصعود في دائرة الوجود، وقول الله تعالى لكلمة «كن»، بداية قوس النزول. ويمكـن القـول انّ رأسي خـط حـلقة الوجود يظهر بكلمة «كن» من جهة، ويبدأ بكلمة «بسم الله» من جهة اخـرى. وبذلك ترتسم دائرة الوجود في ظل نور الكلمة. والكلمة التي تعني الظهور، ترنّ في اذن السامع دائماً. ولذلك يقول بعض أهل المعرفة: الصوت الأول الذي دوّى في اذن الممكنات، كان كلمة «كن».

اذن اذا علمنا انّ الكلمة تنقل المعنى دائماً، يتضح دور العقل والعلم ايضاً، لأنّ

(١) حارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٠٢، ص ٣٢٢.

(٢) ماسينيون، المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، ص ٦٦.

سماع صوت «كن» الخالد المنطلق من الله تعالى، هو بمثابة نوع لادراك الكلمة العقلية التي توضح سرّ الوحدة.

لا مجال للشك في صدور كلمة «كن» عن الله تعالى، على أساس ارادته، ولا مجال للشك كذلك في معقولية ما يريده الله تعالى، ومن هذا يتضح انه تعالى لا يأمر إلّا بما هو منسجم مع العقل، ولا يريد في أمره شيئاً غير الحق والخير.

ومن الجدير بالذكر انّ الذين خوطبوا بخطاب كلمة «كن» ـ ويعبّر عنهم البعض بالأعيان الثابتة ـ ليس لديهم في ادراك هذا الخطاب الالهي أية واسطة او وسيلة، وانما أدركوه مباشرة وبشكل حضوري.

عين الانسان الثابتة حينما تظهر في عالم الحضور والظهور حين سماعها كلمة «كن»، تعلم أيضاً انها مخاطبة، وانها ظهرت في عالم الحضور بالخطاب الالهي.

تجربة اهل العرفان وحالة الشهود والمكاشفة التي تطرأ عليهم، بما أنها من سنخ الحضور والظهور، ليست غير متناسبة مع ما قيل بشأن مخاطبي البارئ تعالى. ومع ذلك لابد من التأكيد على ان انفكاك الماهية عن الوجود في هذا العلم الحضوري أمر غير قابل للانكار. وفي ظل هذا الانفكاك يتضح معنى الخطاب والمخاطب.

حينما يُطرح موضوع الخطاب والمخاطب، انما يُشار الى لون من التخاطب او الحوار، وبما أنّ الحوار لا يمكن ان يكون غريباً على طرح السؤال، يمكن القول انّ اهل الحضور وأصحاب المكاشفة باستطاعتهم طرح أسئلتهم، والدخول الى عالم الحوار والتخاطب من خلال هذه الأسئلة.

صحيح انّ ثمة اتحاداً بين العالم والمعلوم في عالم الحضور والعلم الحضوري، وزوال اية ثنوية او تعددية، ولكن لابد أن نعلم باختلاف العالم عن المعلوم في عالم الاعتبار وان اتحدا من حيث الوجود والمصداق.

وعلى هذا الأساس يعتقد البعض: حينما يتحدث الانسان مع نفسه، يكون قد افترض نفسه غيره بحسب عالم الاعتبار، أي ما هو مونولوج (Monologue)،

يجري وكأنه نوع من الديالوج (Dialogue).

أصحاب المكاشفة والتجربة العرفانية باستطاعتهم الانقطاع عن تجربتهم والانطلاق للتحاور، حيث تُتاح في هذا التحاور امكانية طرح السؤال. ولا يستطيع الاجابة على التساؤلات العرفانية إلّا اولئك الذين لديهم تجارب عرفانية بهذا الشأن.

ذكرنا انّ الحكيم الترمذي طرح العديد من التساؤلات بشأن الكثير من التجارب العرفانية، وأجاب عليها عارف آخر هو محيي الدين بن العربي. وأثنى هذا الأخير على الترمذي حينما وصفه بالامام صاحب الذوق التام، وعدّ نفسه جديراً بالاجابة عليها حينما وصف المجيب عليها بالعلم ذوقاً وشرباً:

«جرّوا للامام صاحب الذوق التام محمد بن علي الترمذي الحكيم مسائل تمحيص واختبار وعددها مائة وخمسة وخمسون سؤالاً، لا يعرف الجواب عنها إلّا من علمها ذوقاً وشرباً»[١].

حينما طرح الحكيم الترمذي تلك التساؤلات كان يعلم انها اسئلة لا يستطيع ان يجيب عليها إلّا عرفاء بمستوى ابن العربي.

معنى الولاية وخاتم الأولياء، يمثل الحجر الأساس لأفكار الحكيم الترمذي. ويرى انّ جميع الموحدين، اولياء لله وأحباء له، كما انه تعالى وليهم ومحبهم ومحبوبهم.

العارف الهجويري المعروف يرى في كتاب «كشف المحجوب» انّ التصوف والعرفان والمعرفة، امور تقوم على الولاية، ويعتقد انّ جميع المشايخ وأهل العرفان يؤكدون على هذه الفكرة بشتى العبارات. ولاريب في انّ الحكيم الترمذي كان الشخص الأول الذي جعل هذا الاصطلاح متسقاً مع اصول التصوف ومنسجماً

(١) ابن العربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج ٢ /ص ٣٩ ـ ٤٠.

معها[١].

مما يجدر ذكره انّ الولاية بحسب أحد معانيها وهو القرب من الله تعالى، تشمل جميع أهل الايمان، بحيث يتمتع كل واحد منهم بدرجة من الولاية. وقد قال الله تعالى: ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور﴾[٢].

ما تتحدث عنه هذه الآية يعرف بالولاية العامة. وهناك ولاية خاصة ايضاً تتعلق بمن يختارهم الله تعالى ويصطفيهم، وبمقدورهم التصرف بالحق في الخلق. ولا يقع اولياء الله الخاصون في مقام واحد أو درجة واحدة.

ولاية الأنبياء والرسل، من مظاهر الولاية المتألقة. فكل نبي ورسول يحمل الولاية في باطنه، ويتمتع بخواصها وآثارها. ولدى هؤلاء خصوصيات وخصال اخرى كالوحي، والإنباء، والرسالة.

وجانب الولاية لدى كل نبي ورسول يتفوق على جانب النبوة لأنّ النبوة تعتمد على مصلحة الوقت والزمان، وتضع التكليف او الواجب على اساس تلك المصلحة الزمانية، اما الولاية فانها لا ترتبط بالوقت، ولا تغيرها شرائط الزمان وظروفه.

بتعبير آخر: النبوة ذات جانب خلقي، فيما الولاية ذات جانب الهي، وتُعرف من صفات الله تعالى، ولهذا السبب يُطلق اسم «الولي» على الله تعالى، بينما لا يصح اطلاق اسم «النبي» عليه قط.

ورد في القرآن الكريم: ﴿الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب﴾[٣]. ويرى بعض اهل العرفان أنّ هذه الآية تشير الى معنى الولاية والنبوة، واستخرجوا منها الاختلاف ما بين هاتين الطريقتين. ويعتقد هؤلاء انّ كلمة «النبي» تُطلق على من اختاره الله تعالى على اساس مشيئته، بينما تطلق كلمة

---

(١) نقلاً عن كتاب «الحكيم الترمذي»، تأليف د. رجاء مصطفى حزين، نشر الآفاق العربية، ص ٦٤.

(٢) البقرة، ٢٥٧.

(٣) الشورى، ١٣.

«الولي» على من هُدي من قبل الله من خلال انابته واقباله على الله تعالى.

اذن من وجهة نظر الحكيم الترمذي، طريق الأنبياء طريق قصير، اما طريق الأولياء طريق طويل وصعب. وأدت بعض مواقفه وآرائه في موضوع الولاية، الى اتهامه بتفضيل الولاية على النبوة. لكنه تحدث في كتاب «معرفة الأسرار» بطريقة ازال فيها عن نفسه صبغة هذه التهمة:

«العقل جليل، وأجل منه الايمان، وأجل من الايمان الصديقية، لأنه لا يكون صديقاً إلّا معه الايمان والعقل، والصديقية بداية النبوة... النبوة هي حالة تامة، وما زاد عليها يكون زيادة على الفضل لا زيادة على النقصان، قال الله عزّ وجل: ﴿ولقد فضّلنا بعض النبيين على بعض[1]﴾[2].

في هذه العبارات يعتبر الترمذي العقل كبيراً، والايمان اكبر من من العقل، ثم يصل الى النتيجة التالية وهي انّ الصديقية اكبر من الايمان، لأن المرء لا يبلغ هذه المرحلة ما لم يكن لديه عقل وايمان، ولذلك تعتبر الصديقية بداية النبوة.

الأمر المهم الذي يطرحه هذا الحكيم العارف، قوله انّ النبوة هي حالة تامة، وهو بهذا يشير الى الحقيقة التالية وهي: لا يوجد نبي ناقص وغير تام، اذ انّ هذه الحالة التامة متحققة في جميع الانبياء دون استثناء.

الترمذي بلغ مقام الاجتهاد في الشريعة والطريقة معاً، ولم يتحدث عن تقليد قط. وكان رفيع المقام في الكمالات العلمية والعملية، ويتحدث على أساس الحكمة دائماً، ولذلك عُرف بحكيم الأولياء.

قيل الكثير في معنى الحكمة وخصوصيات الحكيم، ولكن حتى لو كان يراد بها الفلسفة بحسب الاصطلاح، فلا يعد جزافاً اطلاق هذا اللقب عليه، لأن الرجوع الى آثاره يكشف عن معرفة هذا العارف الكبير بالأفكار الفلسفية، وعدم خروج

---

(١) الاسراء، ٥٥.

(٢) الدكتور رجاء مصطفى حزين، الحكيم الترمذي، ص ٦٧.

آثار الفلاسفة عن دائرة دراسته.

انبرى الشيخ العطار في كتاب «تذكرة الأولياء» الى شرح أحوال الحكيم الترمذي، وتسليط الضوء عليه، مضفياً عليه لقب المجتهد. وحينما يتحدث الشيخ العطار عن أحوال وأفكار الأولياء، يلخص شخصية كل منهم واسلوبه الفكري في عدة كلمات يسجلها في بداية الفصل الذي يفرده له. والكلمات التي بدأ بها الفصل الخاص بالحكيم الترمذي كالتالي:

«سليم السنّة، عظيم الملة، مجتهد الأولياء، متفرد الأصفياء، محرم الحرم الالهي، شيخ الوقت محمد بن علي الترمذي رحمة الله عليه، كان من الشيوخ المحتشمين»[١].

العطار يؤكد على علم الحكيم الترمذي واجتهاده، ويشير الى احاطته العلمية في شتى الفنون، واجتهاده في الشريعة والطريقة، ويشير الى مقامه العلمي والحكمي بعبارات مختلفة ومتعددة ويقول بصراحة: كان حكيم الأمة، ولم يكن مقلداً لأحد، وصاحب أسرار وحكمة غير متناهية، ولذلك يقال له حكيم الأولياء. صاحب ابا تراب، والخضر، وابن جلا، وتحدث مع يحيى بن معاذ.

ما يجلب الانتباه هو انّ العطار يصف الحكيم الترمذي بالمجتهد في الطريقة، ولاشك في انّ الاجتهاد في الطريقة يختلف عن الاجتهاد في الشريعة. فالاجتهاد في الطريقة قد يُفسر بوجوه مختلفة، ولكن يبدو ان اجتهاد الحكيم الترمذي في الطريقة، عين ذلك الشيء الذي يرتبط بطرح سلسلة من التساؤلات العرفانية، حيث أجاب الشيخ الاكبر ابن العربي على مائة وخمسة وخمسين سؤالاً منها.

طرح التساؤلات في المكاشفات العرفانية، جرى بشكل منظم لأول مرة في تاريخ التصوف الاسلامي، في آثار الحكيم الترمذي. والعارف الوحيد الذي أُشير اليه كحكيم، هو الحكيم الترمذي.

---

(١) تذكرة الأولياء، ص ٥١٥.

حينما يدور الحديث حول حكمة الترمذي وطرح تساؤلاته، فلا يُراد بذلك انّ هذا الحكيم، كان من اهل البحث والمناظرة والجدل ويشتغل في العلوم الرسمية والاصطلاحات الفلسفية، وانما كان يهتم باصول العلوم قبل أي شيء آخر، ويعتقد بضرورة طرح هذه الاصول للأولياء.

الحكيم الترمذي كما نقل العطار ذلك[١]، كان يشير الى عدد من الاصول التي منها معرفة عهد وميثاق «ألستُ». ومن اجل ادراك هذا العهد والميثاق، من الضروري دخول عالم الحضور والمكاشفة، لأن هذا العهد، عهد أبدي خالد لا يختص بزمان معين، وتم الاقرار به من قبل فطرة الانسان. ولا يستطيع أحد ان يطلع عليه ويعرف به إلّا اذا رجع الى فطرته الباطنية وطباعه التامة. ويُعد رجوع الانسان الى طباعه التامة، نوعاً من الدخول الى عالم الحضور والمكاشفة.

الحكيم الترمذي اثبت من خلال العودة الى اصول العلم والحكمة انه لا يتقيد بقيود العلوم الظاهرية والاصطلاحات الرسمية، بل يسعى للانطلاق من هذه المرحلة الى عالم المكاشفة والشهود.

ينقل عن الشيخ العطار أنه القى بجميع تصانيفه في الماء. فتناولها الخضر جميعاً وناولها له وقال: أشغل نفسك بها. كما ينقل عنه قوله: لم اصنّف تصنيفاً كي يقال هذا تصنيفه، ولكن كنتُ اتسلى بها لأن الوقت كان يضيق خناقه عليّ[٢].

من هذه العبارة نفهم انّ الحكيم الترمذي كان يعتبر الاشتغال بالعلوم والأفكار الفلسفية نوعاً من السلوة والعزاء.

ويذكّر كلام الترمذي هذا: بمرحلة من تاريخ الفلسفة كانت تثار فيها المواضيع المتصلة بما يُعرف بـ «عزاء الفلسفة»، كالتقدير، والاختيار، والمشيئة، والقسمة، وغيرها. وكان هذا العنوان من اختراع الفيلسوف المعروف «بويثيوس»[٣] الذي

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٢١.

(٢) نفس المصدر، ص ٥١٧.

(٣) Boethius´ Anicius Manlius Severinus (ca 480 - 524).

اختاره لكتابه الشهير «عزاء الفلسفة»[١].

لا نريد هنا أن نقيس الحكيم الترمذي بالفيلسوف المعروف «بويثيوس» الشارح لأفكار أرسطو، اذ ربما يكون اصطلاح «عزاء الفلسفة» عند بويثيوس، شيئاً آخر غير «سلوى الأفكار العلمية والفلسفية» عند الحكيم الترمذي.

هذا الحكيم العارف، في ذات الوقت الذي كان يتسلى بآثاره الفكرية والفلسفية، حينما يضيق عليه الوقت، كان ينفتح بوجهه على عالم المعاني، ويتحادث مع الخضر. وأورد العطار في «تذكرة الأولياء» عن أبي بكر الوراق قوله ان الخضر كان يحضر عنده في كل يوم أحد، فيتحادثان عن الوقائع[٢].

نقل هذه القضايا يكشف بوضوح عن احتلال طرح السؤال لموقع مهم في أفكار الحكيم الترمذي، لأنّ طرح السؤال، من مهام العقل، ولا يعدّ العقل الالهي عدواً لأسرار الله. فالعقل آية الله الكبرى، واذا كان كذلك لا يقع في الجهة المعاكسة لله تعالى قط.

نستخلص مما سبق بشأن الحكيم الترمذي، انه كان يتحرك من خلال طرح الأسئلة، ولم يتوقف في طريق سلوكه، لأنّ طرح السؤال لا يدع مجالاً للتوقف. فكان يعتبر الجمود توقفاً، والتوقف امراً ينبغي التخوف منه.

هذه الفكرة نقلها الشيخ العطار ضمن كلام له يقول: «أصل المسلم شيئان: الأول رؤية النية، والثاني الخوف من القطعية»[٣].

على أساس هذا اللون من التفكير تحظى مسألة النية بأهمية كبرى في فكر الحكيم الترمذي، لأن النية مرتبطة بالعقل، ولا قيمة لها اطلاقاً بدونه. ويرى ان نية العارف تقوم على اساس العقل ولذلك لا تعرف الجمود والتوقف[٤].

---

(١) De Consolatione Philosophiae.

(٢) ص ٥١٦.

(٣) نفس المصدر، ص ٥٢٢.

(٤) نفس المصدر.

انطلاقاً من تفكيره هذا، يؤمن بلا نهاية طريق الحق تعالى، ويرفض أي جمود وتوقف في هذا الطريق.

يعتقد الحكيم الترمذي ان الذي يعتبر الطريق غير متناه، يعترف بالحقيقة التالية ايضاً وهي ان الطريق ليس هدفاً، ومن الممكن ان يواجه السالك خطراً في كل لحظة. وبلوغ فضاء التوحيد لا يزيل الخطر، بل قد يصاب السالك بالغرور حين دخوله الى فضاء التوحيد وحصوله على بعض المقامات، فيسقط بفعل ذلك الغرور الى أحط الدرجات الحيوانية[1].

وهكذا يعتبر الحكيم الترمذي النفس، أعظم اعداء الانسان حيث تستطيع ان تحبس السالك في حجاب الأوهام دائماً، وتوقف مساره نحو الهدف المتعالي.

كبار العرفاء يعتبرون توهم وجود الحجاب هو الحجاب الوحيد الذي يمكن ان يقع بين الانسان والخالق. فبمقتضى الآيات القرآنية، لا يوجد بالأساس حجاب بين الانسان والخالق تعالى، اذ تنص الآيات القرآنية على ان الله تعالى أقرب الى الانسان من أي موجود آخر. وفي مثل هذه الحال لو تصور أحد انّ باستطاعة بعض الامور ان تقع حجاباً بين الله والانسان، فلابد له من الاعتراف ايضاً انّ هذه الامور اقرب الى الانسان من الله تعالى، وهذا امر غير صحيح قط اذ ليس باستطاعة أي موجود ان يكون اقرب الى الانسان من قرب الله اليه. والنتيجة التي تستحصل من ذلك هي انّ كل ما يمكن ان يقع حجاباً بين الانسان والله تعالى، هو توهم الحجاب.

مما لاشك فيه هو انّ الوهم ناشئ من النفس، ولا يمكن ازالة الأوهام بأوهام اخرى. فازالة التوهم بتوهم آخر، من قبيل غسل الدم بالدم. فكما لا يجوز غسل الدم بالدم، لا يجوز ولا يصح غسل التوهم بتوهم آخر.

هذه المسألة، بهذه الصورة التي تُطرح فيها، بحاجة الى دراسة اكبر وتأمل

(١) نفس المصدر، ص ٥١٩.

أعمق، لأنّ القول بأنّ الحجاب بين الانسان والله هو توهم الحجاب، يستلزم ان يكون كل شيء ـ عدا حقيقة الحق تعالى ـ وهماً وخيالاً. وهذا عين ما يعبّر عنه بعض أرباب المعرفة بصراحة: «كل ما في الكون، وهمٌ وخيال».

الوهم والخيال من وجهة نظر أصحاب هذه النظرية، يختلف عن ذلك الشيء الذي ورد في كتب الحكماء والمتكلمين، اذ انّ دائرة الوهم في اطار هذه النظرية واسعة الى درجة بحيث يشمل الوهم كل شيء عدا الله تعالى.

السؤال الذي يُثار على هذا الصعيد هو: اذا كان كل شيء وهماً، فكيف يمكن الخروج من هذا الوهم؟ وكيف باستطاعة أحد ان يميز الأمر الموهوم عن الأمر غير الموهوم ويحدد التفاوت بين الاثنين؟

ما يمكن ان يقال رداً على هذه التساؤلات هو: انّ الله تبارك وتعالى يعرّف نفسه، وبهذه المعرفة التي هي معرفة الحق، يتوافر للانسان امكان معرفة الحق تعالى.

هذا السؤال، يعدّ من الأسئلة الرئيسة التي يمكن ان تطرح من قبل ارباب المعرفة، وطرحه الحكيم الترمذي كسؤال سابع ضمن مجموعة الأسئلة التي أثارها في كتاب «ختم الأولياء»: «وبأي شيء استوجبوا هذا على ربّهم؟»[١].

لا يخفى على أهل البصيرة انه لا يجب على الله شيء، ما لم يكن قد أوجب سبحانه ذلك الشيء على نفسه. وعليه فالله هو الوجوب والموجب، والموجب عليه، ولا مجال في هذا الباب للحديث عن غير الله.

لربما تشير الآية القرآنية التالية الى هذا الأمر أيضاً: ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾[٢].

فبما انه تعالى اوجب الرحمة على نفسه، فقد شملت هذه الرحمة المخلوقات. كما

---

(١) ختم الأولياء، ص ١٥٢.

(٢) الأنعام، ٥٤.

ورد في آية قرآنية اخرى ﴿فسأكتبها للذين يتقون﴾[1]، حيث أشارت هذه الآية الى رحمة الله الواسعة التي تفيض على أهل التقوى، وفيها نوع من التقييد بعد الاطلاق.

ايجاب الرحمة في هاتين الآيتين الذي عبّرت عنه كلمتا (اكتب) و (كتب)، يرجع الى الله تعالى، ولكن ايجاب الرحمة في الآية الاولى منسوب الى الله تعالى نفسه، وآخذ شكل الاطلاق، بينما هذا الايجاب، مقيد في الآية الثانية ومتعلق بأهل التقوى فقط.

وفي مثل هذه الحال تظهر مسألة «المطلق والمقيد»، التي هي مسألة اساسية مهمة، بحيث يبدو الارتباط بين الاطلاق والتقييد دقيقاً الى درجة كبيرة.

النسبة بين المطلق والمقيد، ليست من سنخ النسبة بين الكلي والجزئي، او الجزء والكل، كما تختلف ايضاً عن النسبة بين العام والخاص، والمجمل والمبين، وسائر النسب الاخرى

النسبة بين المطلق والمقيد، وثيقة الى درجة بحيث لا يمكن قياسها بأية نسبة اخرى، ولذلك يجهل الكثيرون دقة هذه النسبة ولطافتها ولم يدركوا أهميتها.

لاريب في ان الانسان ـ كمخلوق ـ بحاجة الى الله تعالى من اجل ان تظهر عينه الثابتة الى الوجود. والذي لاريب فيه هو انّ الحق تعالى يطلبنا من اجل ان يُظهر مظاهره فينا. وعليه بالامكان القول: لولانا لما كان لله مظهر.

من جانب آخر: لا يمكن ان يتحقق ظهورنا بدون الله تعالى. والنتيجة التي يمكن الخروج بها مما تقدم: نحن لا نستطيع ان نعرف أنفسنا إلّا بواسطة الحق تعالى، وحينما نعرف أنفسنا، نعرف الله ايضاً.

الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي تحدث في هذا الباب بالتفصيل في مقام الاجابة على سؤال الحكيم الترمذي، كقوله في قالب الشعر:

---

(١) الأعراف، ١٥٦.

فلولاه لما كنّا

ولولا «نحن» ما كانا

العارف الشاعر حافظ الشيرازي، أشار الى هذه الفكرة أيضاً حينما قال:

كنا بحاجة اليه

وكان مشتاقاً الينا

هكذا نرى كيف طرح حافظ هذه الفكرة بطريقة اخرى وفي اطار نوع من الظرافة والجمال، وذلك من أجل ألا يواجه توهم ظهور الدور الباطل. في كلام هذا الشاعر العارف يبرّر ارتباطنا وتوقفنا على البارئ تعالى، على أساس الحاجة والفقر. وبذلك لا يظهر توهم الدور لاختلاف طريقة الارتباط من الجانبين.

فكما ذكرنا من قبل، التفت الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي الى هذه المسألة ايضاً وتحدث بصراحة تامة عن ظهور توهم الدور:

«كل هذا الفن من العلم الالهي اذا كنت لا تعلمه إلّا من نفسك، ولا تعلم نفسك إلّا منه، فهو يشبه الدور، ولا دور بل هو علم محقّق»[1].

ما يجلب الاهتمام في عبارة ابن العربي هذه هو انه ليس لا يرى معرفة الانسان بالحق تعالى دوراً باطلاً فحسب، وانما ينظر اليها كعلم محقق ايضاً. ويريد بالعلم المحقق هو انّ علم الانسان بوجود الله تعالى هو في الواقع ونفس الأمر ليس سوى ظهور علم الحق. أي انّ العلم بوجود الحق تعالى لا يتحقق إلّا عن طريق الحق، وطريق الحق هو ذلك الطريق الذي يتعين في وجود الانسان الكامل.

على أساس هذا الكلام يمكن القول بأنّ علم الانسان بالحق تعالى، الذي يتحقق عن طريق العلم بذاته، هو عين ما يدعوه ابن العربي بالعلم المحقق.

العلم المحقق، عبارة عن امتداد علم الحق تبارك وتعالى والذي يظهر عن طريق علم الانسان السالك الكامل. فوجود الانسان باب المعرفة والطريق لشهود الله

---

(١) ختم الأولياء، ص ١٥٥.

تعالى ولقائه.

الآية القرآنية الكريمة تشير الى هذا المعنى ايضاً حينما تقول ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينَّهم سبلنا﴾[١].

طرق الانسان نحو الحق تعالى متفاوتة. ويتحدد هذا التفاوت بمقدار استعداد المرء في استثمار اللطف الالهي والعطاء الرباني. ومن اجل ذلك، لابد من السعي والخلوص في الطريق. ويرى بعض العرفاء ان الخلوص في طريق الحق تعالى لا يتحقق إلّا اذا لم يعوّل الانسان على أي شيء غير الله ولا يستمد العون من أحد سواه.

من وجهة نظر هؤلاء العرفاء، الشخص الذي ينظر الى الله بعين، والى أعماله وأفعاله بعين اخرى، ليس خالصاً، ولم يدرك معنى الاضطرار في الاحتماء بالله. فالذي لم يبلغ مقام الخلوص في طريق الحق، يمكن ان يفتتن بطاعته، فتُعد هذه الفتنة من آثار الأهواء النفسية.

في كتاب «ختم الأولياء»، ينقل الحكيم الترمذي حديثاً نبوياً مفاده ان عمل الانسان لا يوجب نجاته:

«هذا الرسول (ص) يقول: انه ليس أحد منكم ينجيه عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله قال: ولا أنا إلّا أن يتغمدني الله برحمته»[٢].

نقل هذا الحديث في كتاب «ختم الأولياء» يشير الى انّ الحكيم الترمذي يهتم بمعرفة الانسان القلبية بالله تعالى، قبل اهتمامه بأعماله الظاهرية.

هذا الحكيم العارف، يطرح مسألة اخرى في موضوع طهارة القلب ووضوح الفكر، قلما التفت اليها أحد. فهو يعتبر المشكلات الحياتية الكبرى، من اسباب وعوامل طهارة القلب ونقائه، ويعتقد ان الآلام والأحزان تساعد على تصفية قلب

---

(١) العنكبوت، ٦٩.

(٢) ختم الاولياء، ص ١٢٥.

الانسان وتطهيره، مستعيناً في ذلك بالحديث التالي:

«وذكرت قول داود انه قال يا ربّ أمرتني ان اطهّر بدني بالصوم والصلاة، فبم اطهِّر قلبي؟ قال: بالغموم والهموم يا داود»[١].

أذن الحكيم الترمذي يعتبر الغموم والهموم موجبة لطهارة قلب السالك، وقد جرّب هذه الطريقة أيضاً.

طبعاً نحن نعرف من لا يفكر بهذه الطريقة ولا يوصي بطريق الغم والألم. ولربما لا يصرّ الحكيم الترمذي نفسه على عمومية هذه الطريقة، لأنه ـ وكما أسلفنا ـ يؤمن باختلاف الطرق، وتباين طرق السالكين نحو الله تعالى.

هذا الاختلاف والتباين، يعود ولاشك الى الاختلاف في نفوس الأشخاص، لاختلافها في الانتفاع بالألطاف الالهية والعنايات الربانية.

اذن الاختلاف في طرق الوصول الى الله تعالى، اختلاف طولي، يتعلق بالشدة والضعف، والنقص والكمال في معرفة الأشخاص.

رأينا انّ الحكيم الترمذي ومثل عدد كبير من العرفاء، يعتبر كل نفس من النفوس الانسانية طريقاً نحو الله تعالى. واذا كان يُنظر الى النفوس الانسانية كطرق مختلفة ومتباينة، فلابد من الاعتراف بأنّ علم كل نفس من هذه النفوس، مرتبط بتجربتها الباطنية، وهي عملية تضفي التشخص والتفرد عليها، لأننا اذا تجاهلنا التجربة الباطنية المعاشة لكل فرد من الأفراد، وقسناها بمعايير المفاهيم الكلية، لكان التفاوت الأساسي بين الأفراد، وبالتالي اختلاف الطرق نحو الله أمراً لا معنى له.

اذن كلام الحكيم الترمذي في امتداح الهموم والغموم، واعتقاده بتطهيرها للقلوب، لا يستلزم ألا يكون السرور مؤثراً في سلوك الانسان لطريق الله اذ مثلما يُعد الغم تجربة باطنية معاشة، كذلك يعد السرور جزءاً من التجارب الباطنية

---

(١) نفس المصدر، ص ١٨.

المعاشة أيضاً.

بعض الفلاسفة المعاصرين يعتقدون انّ الانسان يطل على العالم بالسرور والقلق. فالشعور بالسرور وتجربة الغم يضعنا في مجابهة العالم وبالتالي الوجود. طبعاً حينما يعايش الانسان تجربة الفرح او الحزن انما يكتشف ذاته في حقيقة الامر، فيتضح في ظل هذا الاكتشاف جوهر تفكيره.

بتعبير آخر: ما لم يبلغ الانسان ذاته، يبقى محروماً من بلوغ الفكر الحقيقي الأصيل. وتلعب تجربة الغم والقلق اهمية خاصة في بلوغ الانسان لذاته.

الفيلسوف الوجودي الغربي النشط «سورين كيركيغارد»[١]، أشار على صعيد تجربة الاضطراب والقلق الى واقعة ابراهيم (ع) وأمر الله له بذبح اسماعيل (ع)، ودرسها دراسة دقيقة.

الحكيم الترمذي وكما رأينا، استند كذلك الى كلام داود (ع) في التحدث عن تجربة الغم والهم.

ابن سينا يولي أهمية جوهرية كبرى لعلم الانسان بذاته والادراك الحضوري لها، ويتحدث عن فرضية «الانسان المعلق»، حيث يقول ان الانسان لا يحتاج الى التجربة الخارجية في ادراكه الحضوري، وأن الادراك الحضوري يتحقق قبل التجربة.

لا نريد ان نتحدث عن الاختلاف بين فرضية «الانسان المعلق» لابن سينا ورأي الفلاسفة الوجوديين في هذا الباب. كما نصرف النظر عن تناول فكرة الفلاسفة الوجوديين التي تقول انّ الانسان يفهم نفسه دائماً عن طريق غيره. ما هو مهم لدينا القول بأنّ ادراك عالم الحضور سواء تحقق عن طريق تجربة الغم او السرور الباطنية، او بدون اية واسطة، يؤلف الأساس للفكر الحقيقي الأصيل.

الوجود يظهر في الانسان، والتفكير الأصيل ينبع من الوجود. والوجود هو

(١) Kierkegaard ′ Soren Aabye (1813 - 1855).

الوجه الباطني لماهية الانسان، وقابل للادراك من خلال المعرفة الشهـودية. وفي هذ المعرفة الشهودية يتجلى الوجود، وفي ظل هذا التجلي للوجود يكشف سؤال الوجود عن مكانته.

سؤال الوجود يأتي من الوجود فقط، ويرتبط بالوجود نفسه. واذا ما علمنا بأنّ السؤال يمثل صورة التفكير، فلابد من الاعتراف بالحقيقة التالية ايضاً وهي ان التفكير فضلاً عن سماعه لصوت الوجود، يعدّ لسان الوجود ايضاً.

النتيجة التي يمكن الوصول اليها هي حصول حالة الحوار في التفكير، حـيث يؤلف هذا الحوار أساس الكلام ومعناه. فكل ما هو موجود لا يستطيع ان يكشف عن وجوده إلّا في دائرة اللغة. ودائرة اللغة هي دائرة وجود الانسان ايضاً.

اذن التجربة الباطنية المعاشة للانسان، نوع من الكلام، ويمكن التـعبير عـنها بنحو من الانحاء. ولو ادعى أحد انّ التجارب الباطنية المعاشة لا يمكن التـعبير عنها بالكلام، فعليه ان يقول أيضاً انّ اصطلاحات وكلمات العرفاء لا معنى لها قط.

ولو وُجد من يقول بوقاحة انّ كلمات أهل المعرفة لا معنى لها وخالية من أي محتوى، فماذا سيقول عن الكتب المقدسة والتجارب الباطنية للأنبياء؟

مما سبق يمكن القول بأنّ آثار الحكيم الترمذي ذات أهمية واعتبار، وتـتميز اسئلته في اطار مشاهداته العرفانية ومكاشفاته الباطنية، بمكانة خاصة ومحكمة.

٣٥
معنى الموقف والتأمل في وادي السلوك

من لديهم معرفة بتاريخ العرفان والتصوف يعلمون جيداً انّ الكثيرين من أهل المعرفة تحدثوا وكتبوا في بعض الكلمات والاصطلاحات مثل الموقف، والمقام، والمنزل، والمرحلة، والحال.

منازل السائرين للأنصاري، ومراحل السالكين لمحمد جعفر الهمداني، وفتوح الغيب للشيخ عبد القادر الجيلاني، والرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن القشيري، أشهر هذه الكتب التي سنتحدث عنها.

ومن بين هذه الكتب يحظى كتاب «المواقف» لمحمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري بأهمية خاصة. هذا الكتاب، بالرغم من اهميته وعمق محتواه، إلّا انه لم يُطرح كثيراً ومؤلفه مجهول الى حد ما بين أرباب السلوك وأهل المعرفة. وكان هذا العارف الكبير يعيش في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، وتوفي، حسب حاجي خليفة في «كشف الظنون»، عام ٣٥٤ هـ

عارف القرن الثامن كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، أشار بعض الاشارات

القصيرة الى كتاب «المواقف» في أثره القيم «لطائف الأعـلام في اشـارات أهـل الالهام»، ومما قال فيه:

«المواقف جمع موقف، وهو موضوع الوقفة كما عرفت، وهـذه المـواقـف قـد اشتمل عليها الكتاب المسمى المواقف النفرية المنسوب الى الشيخ محمد بن عبد الجبار النفري ـ قدس الله سره العزيز ـ متضمناً لتصحيح بقايا المقامات بالوقوف بين كل مقامين. ولهذا عنون فصوله بقوله ـ قدس الله سره ـ «أوقفني»...»[(١)].

لم يتحدث الشيخ عبد الرزاق الكاشاني عن تاريخ وفاة هذا العـارف الكـبير ومسقطه، ولم يسلط الضوء عليه، وانما اكتفى بذكر كتاب المواقف ومعنى الموقف.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ محمد بن عبد الجبار النفري لم يكن يولي اهتماماً لآثاره، وقلما تحدث عن الاعمال ذات الصلة بحياته، نظراً للاستغراق في الحالات المعنوية والجذبات الالهية. لذلك ظلت المعلومات حول حياته ـ كما هو حال سائر كبار العرفاء ـ يلفها الغموض والابهام.

ورغم ذلك هناك حديث عن مسقط رأسه على سبيل الاجمال، فقال البعض انه سمي بالنفري نسبة الى «نفر» التي ولد فيها والتي هي منطقة او قرية من محافظة فارس الايرانية[(٢)]. وقيل ايضاً أنّ هذه المنطقة، من مناطق العراق أيضاً.

ما هو مهم بالنسبة لنا، وباستطاعته ان يكشف لنا عن افكاره الى حد ما، كتابا «المواقف»، و«المخاطبات»، اللذان طبعا عام ١٩٣٤ بجهود يوحنا آربري.

من اجل الوقوف على أهمية كتاب «المواقف»، لابد من دراسة معنى المـوقف قبل أي شيء آخر، وادراكه على الوجه الصحيح.

ذكرنا بأنّ الشيخ عبد الرزاق الكاشاني انبرى لدراسة معنى المـوقف، وقـال: «الموقف هي منتهى كل مقام، وهو المطلع والأعراف كما عرفت والموقف ايضاً مقام

---

(١) الشيخ عبد الرزاق، لطائف الاعلام في اشارات اهل الالهام، تصحيح مجيد هادي زاده، ص ٥٥٥.

(٢) لمزيد من الاطلاع راجع: مقدمة البروفسور آربري على كتابي المواقف والمخاطبات، طبع القاهرة.

الوقفة التي هي الحبس بين كل مقامين لتصحيح ما يبقى على السالك في المقامات من تصحيح المقام الذي وقع له الترقي اليه عنه والتأدب ايضاً بما تحتاج اليه عند دخوله الى المقام الذي وقع له الترقي اليه»[١].

صفوة ما يذهب اليه عبد الرزاق الكاشاني هي ان الله تعالى حينما يريد ان ينقل السالك العارف من مقام لآخر ومن مرحلة لاخرى، يحبسه بين مقامين كي يُعده للحصول على نوع من الأدب الخاص الضروري.

بتعبير آخر: يقوم الله تعالى بتعليمه في هذه المرحلة كيف ينبغي عليه ان ينتقل بجدارة من المرحلة التي هو فيها الى المرحلة الأعلى. وتُعد هذه المرحلة، مرحلة في منتهى الأهمية والدقة، والتي ينبغي على العارف ادراكها على الوجه الصحيح، والسعي لرعاية ما يعرف بأدب طريق الحق.

محمد بن عبد الجبار النفري يشير الى هذا الأمر ايضاً في معنى الموقف، ونظم كتاب «المواقف» على هذا الأساس أيضاً. ويقول في الموقف الأول من مجموعة المواقف والذي يُعرف بموقف العزة:

«أوقفني (الله) في العزّ وقال لي لا يستقل به من دوني شيء ولا يصلح من دوني شيء، وأنا العزيز الذي لا يستطاع مجاورته، ولا ترام مداومته، أظهرت الظاهر، وأنا أظهر منه، وأخفيت الباطن وأنا أخفى منه، فما يقوم عليّ دليله ولا يصح اليّ سبيله»[٢].

لابد ان نعلم بأنّ نمط تفكير هذا العارف الكبير، يقوم على أساس معنى الموقف او الوقفة، وبذلك يعد موقفه موقفاً ممتازاً. ويرى انّ الموقف مصدر كل علم ومعرفة، والعارف الواقف يحصل على علمه عن طريق باطنه، بينما يحصل سائر المنكرين وأهل العلم والمعرفة على علمهم وتجاربهم عن طريق المشاهدة، ودراسة

---

(١) لطائف الاعلام في اشارات اهل الالهام، ص ٥٥٥.

(٢) المواقف، ص ١.

ما هو خارج وجودهم.

من وجهة نظر هذا العارف الكبير، الوقفة تمثل أساس كل علم ومعرفة، غير أنّ العلم لا يعدّ أساس الوقفة.

بتعبير آخر: الوقفة في نظر النفري تمثل روح المعرفة، والمعرفة تمثل روح الحياة. وبذلك تمثل الوقفة الأساس للحياة المعنوية.

اذن على ضوء النسبة بين الوقفة والمعرفة وعلاقتها بالعلم، يمكن القول انّ الوقفة عبارة عن حضور الله تبارك وتعالى ومعرفة كلام الله. وهناك من يطرح العلم كحجاب عن الحق.

على ضوء ما ورد في كتاب «المواقف» لمحمد بن عبد الجبار النفري، يُعدّ كل سالك واقف عارفاً، ولكن لا يعدّ كل عارف واقفاً. فالسالك الواقف هو ذلك الذي يرتبط بالله تعالى، بينما يرتبط العارف بمعرفته.

بتعبير آخر: قلب الواقف بيد الله تعالى، بينما قلب العارف بيد المعرفة.

يشير البروفسور آربري في مقدمته على كتاب «المواقف» للنفري، وفي ضوء فهمه لهذا الكتاب، الى اختلافات اخرى بين الواقف والعارف، ويقول: «السالك الواقف، منفرد ووحيد دائماً بينما يمكن ملاحظة نوع من الثنوية في العارف. والعارف يُطلق على الذي يعلم ويعرف ويعرفه الآخرون، لكن السالك الواقف يعلم ويعرف ولا يعرفه الآخرون. والعالِم يطلق على من يرى علمه ولا يرى المعرفة، والعارف يطلق على من يرى معرفته ولا يرى الله. والسالك الواقف يرى الله ولا يفكر إلّا بالله.

بتعبير آخر: العالِم يتحدث عن علمه، والعارف يفكر بمعرفته، بينما السالك الواقف يتحدث عن الله فقط.

العالم يتحدث عن الأوامر والنواهي او الواجب والحرام، ويتألف علمه من هذا النمط من الامور. ويتحدث العارف عن صفات واجب الوجود وارتباطها بالحق تعالى، وترتبط معرفته بهذا النمط من الامور، فيما يتحدث السالك الواقف عن الله

وحول الله، وموقفه ليس سوى الحق وكلام الحق.

العارف يرى محدودية علمه ونهايات معرفته، بينما يخرج السالك الواقف عن كل محدودية ونهاية.

العارف يدرك كلام وصوت الحـق تعالى، بينما يقف السالك الواقف امام وجه الحق تعالى.

السالك الواقف لا يعرف المجاز والاستعارة، ولذلك لا يوجد بينه وبين الله تعالى أي حجاب. من الممكن ان يظهر في وجود السالك الواقف كل شيء، ولكـن لا يمكن ان يظهر وجوده في الأشياء الاخرى. فهو اقرب الى الله تعالى من أي شيء آخر.

لا يوجد في قلب السالك الواقف موضع لغير الله لأنه لو نفذ أحد غير الله اليه، فلن يكون حينذاك واقفاً. بينما الواقف، دائم من حيث المعنى والمـضمون، والدائم واقف ايضاً»[1].

الأمر الجدير بالملاحظة هو ان كلمة الواقف المشتقة من مادة وقف، فضلاً عن دلالتهـا على معنى الدوام والسكـون، تـدل كـذلك عـلى مـعنى الفـهم والادراك والاطلاع على الامور، وكذلك على تعليق الحكم على حضور أحد.

مواضع الوقف في قراءة الآيات القرآنية الكريمة، مـن مـوارد استـعمال هـذه الكلمة أيضاً. كما انّ باب الوقف في علم الفقه مع الأحكام الخاصة المعينة له، ذو صلة بمعنى هذه الكلمة ايضاً. ويقول علماء علم الفقه في تعريب الوقف استناداً الى الأدلة الشرعية: «الوقف حبس العين وتسبيل الثمرة».

على ضوء ما ذكرناه في معنى الموقف ومقام السالك الواقف، يمكن ان ندرك بسهولة مدى أهمية كتاب «المواقف» لمحمد بـن عـبد الجـبار النـفري، والمكـانة الممتازة التي يحظى بها بين الآثار العرفانية.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٥ ـ ١٦.

الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي الذي يُعدّ بلا شك من كبار عرفاء العالم الاسلامي، أولى اهتماماً خاصاً لكتاب المواقف، واستند اليه في بعض الأحيان. وأرجع في كتابه الكبير ـ الفتوحات المكية ـ الى المواقف والمخاطبات في خمسة مواضع طارحاً من خلال ذلك أفكار محمد بن عبد الجبار النفري[1].

طبعاً هناك اختلاف في الكاتب الحقيقي لهذا الكتاب.

فالبعض يرى ان كلمات الشيخ محمد بن عبد الجبار النفري قد جُمعت بواسطة ابنه ثم نشرها في كتاب. ولفيف آخر يعتقد ان سبطه هو الذي جمعها ونشرها في كتاب «المواقف». ومهما قيل بهذا الشأن، فالأمر الذي لاريب فيه هو انّ كتاب المواقف، من تأليف محمد بن عبد الجبار النفري، وهو نفسه الذي جرّب تلك المواقف جميعاً.

فكما ذكرنا من قبل، انّ في تجربة كل موقف من هذه المواقف، يجد سالك الطريق على الوجه الصحيح انّ الله تعالى يدعوه لنوع من التأمل او الوقفة التي يفكر خلالها في كيفية الانتقال من مرحلة الى مرحلة اخرى. في هذا التوقف يتعرف السالك على الأدب الذي يناسب الدخول الى المرحلة الجديدة.

كل موقف من هذه المواقف، مهم الى درجة بحيث لو لم يتح الله تعالى هذا التوقف للسالك، فلن تكون لديه اية معرفة باختلاف الظروف والأوضاع في المرحلة الجديدة. ومن الواضح انّ السالك حينما لا يعرف بتفاوت الظروف ولا يتعلم الأدب المنسجم مع المرحلة الجديدة، فلن يتحقق له السلوك والانتقال، ولن تضاف اليه تجربة اخرى عدا ما تحقق له في بادئ الامر.

بتعبير آخر: حينما لا تكون هناك مواقف لسالك طريق الحق، فلن تكون لديه اية معلومات او ذهنية مسبقة عن كيفية السلوك وطريقة الانتقال في شتى المراحل. ومن الممكن ان يوجّه هذا الجهل وعدم الاطلاع ضربة لسلوكه.

---

(١) نفس المصدر.

الأمر الذي يستقطب الاهتمام هو أنّ موضوع «الموقف» يشغل مكانة خاصة حتى في الأعمال الظاهرية والتكاليف الفقهية. فكبار فقهاء العالم الاسلامي يضفون الاعتبار على ثلاثة عشر فعلاً في حج التمتع، التي منها: الوقوف بعرفات، والوقوف بالمشعر. ولاشك في ان الوقوف بعرفات لديه العديد من المقدمات التي منها الخروج من مكة الى عرفات.

لاثبات حكم الوقوف بعرفات، استُند الى مجموعة من الروايات والأحاديث، كالرواية التالية:

«روي في المجمع عن الباقر (ع) قال: كانت قريش وحلفاؤهم لا يقفون مع الناس بعرفة ولا يفيضون منها ويقولون نحن أهل حرم الله فلا تخرج من الحرم، فيقفون بالمشعر ويفيضون منه، فأمرهم الله أن يقفوا بعرفات ويفيضون منه»[١].

الذين لديهم معرفة بالقضايا الفقهية وأعمال الحج، يعلمون جيداً انّ الوقوف بعرفات مراسم خاصة، كما انّ المراد بالوقوف، نفس الوقوف سواء كان الواقف نائماً او يقظاً.

اذن اذا كان الوقوف بعرفات عبادة الهية كبرى في العالم الظاهري والآفاقي، هناك في العالم الباطني والأنفسي نوع من الوقوف او الموقف لا ينبغي تجاهله كمرحلة أساسية من سير السالك.

مثلما يعدّ الموقف أمراً أساسياً للسالك في عالم السير والسلوك، يُعدّ التأمل ذا اهمية خاصة وأساسية بالنسبة للمفكر في عالم الفكر، ويمكن ان يُنظر اليه كنوع من الوقوف من أجل استعداده التفكير والتهيؤ للانتقال الى مرحلة فكرية أعلى، وتحقيق ابداعات فكرية جديدة. وليس باستطاعة أحد الانتقال الى مثل هذه المرحلة إلّا اذا تخلص من الكثير من العادات والممارسات التي لا تنسجم مع

---

(١) مجمع البيان، نقلاً عن كتاب مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تأليف احمد بن محمد مهدي النراقي، ج ١٢، تحقيق مؤسسة آل البيت، ص ٢١٢.

المرحلة الجديدة.

حينما يتحقق التأمل في السالك، عن طريق الحق تعالى، يأخذ حينذاك معنى الموقف. وطرح محمد بن عبد الجبار النفري هذه المسألة في الموقف الثامن من كتاب «المواقف» طبقاً لأسلوبه وطريقته في الكتابة:

«اوقفني (الله) في الوقفة وقال لي ان لم تظفر بي اليس يظفر بك سواي»[١].

وقال في موضع آخر:

«وقال لي من وقف بي ألبسته الزينة فلم ير لشيء زينة»

ثم قال في اعقاب ذلك:

«وقال لي تطهر للوقفة والا نفضتك».

وقال:

«وقال لي ان بقي عليك جاذب من السوي لم تقف».

هذه الجملة تشير الى ان الانسان حينما يُجذب من قبل سلسلة من الامور التي ليس لديها منشأ الهي، فانه سيُحرم من أي وقوف، أي انه سيفقد موقفه عن طريق السلوك.

وقال في عبارة لاحقة:

«وقال لي في الوقفة ترى السوى بمبلغ السوى، فاذا رأيته خرجت عنه».

هذه العبارة تشير الى محدودية كل ما هو غير الله تعالى. ومعناها هو أننا حينما نرى غيره، ندرك محدوديته على الوجه الصحيح. وحينما نواجه أمراً محدوداً، لابد ان نخرج منه.

وقال في جملة اخرى:

«وقال لي الوقفة ينبوع العلم، فمن وقف كان علم تلقاء نفسه، ومن لم يقف كان علمه عند غيره».

(١) كتاب المواقف

ثم قال:

«وقال لي الواقف ينطق ويصمت على حكم واحدة».

أي ان السالك الواقف يتحدث ويسكت بمعيار واحد. ويمكن القول ان الذي لا موقف له، فلن يكون هناك معيار لكلامه وصمته.

وقال بعد ذلك:

«الوقفة نورية تعرّف القيم وتطمس الخواطر»

وقال لي الوقفة نار السوى فان أحرقته بها، والا احرقتك به».

«وقال لي دخل الواقف كل بيت فما وسعه، وشرب من كل مشرب فما روى، فأفضى الي وأنا قراره وعندي موقفه».

ونقرأ في عبارة اخرى وردت في الباب الثامن من كتاب المواقف:

«وقال لي ان دعوتني في الوقفة خرجتَ من الوقفة، وان وقفتَ في الوقفة خرجت من الوقفة».

من هذه العبارة ندرك مدى عمق اصطلاح الموقف او الوقفة عند محمد بن عبد الجبار النفري.

ويمكن ملاحظة هذا المعنى العميق في العبارة التالية ايضاً:

«وقال لي ليس في الوقفة ثبت، ولا محو، ولا قول، ولا فعل، ولا علم، ولا جهل».

دراسة معنى ومضمون هذا العبارة يكشف عن انّ الوقفة ليست أمراً زمانياً، ولا تصدق عليها أحكام الامور الزمانية، لأن الثبت والمحو، وكذلك القول والفعل، من بين الامور التي تتحقق في الزمان. واذا سلّمنا بعدم وجود محو وثبت وقول وفعل، في الوقفة، لابد من الاعتراف ايضاً انّ الوقفة ليست من سنخ الامور الزمانية.

صحيح انّ السالك يعيش في الزمان، إلّا أنّ الوقفة تمثل مرحلة من سلوكه التي

لا تصدق عليها أحكام الامور الزمانية.

لربما يمكن القول بأنّ ما يُدعى في اصطلاح محـمد بـن عـبد الجـبار النـفري بالوقفة، هو ذات ما يدعى في اصطلاح بعض أهل المعرفة بوقت العارف. وهذا الاصطلاح مشهور الى درجة بحيث يدعى الصوفي بابن الوقت.

كذلك نُقل عن الرسول محمد (ص) قوله:

«انّ لي مع الله أوقات لا يسعني فيها ملكٌ مقرب ولا نبي مرسل».

انبرى محمد بن عبد الجبار النفري لتأليف مثل هذا الكتاب في العالم الاسلامي، وأفرد الموقف الثامن منه للحديث عن موقف الوقفة. وكثير ممـا ورد في مـوقف الوقفة لا يتسع له ظرفا الزمان والمكان. وهذا ما يمكن تلمسه في العبارة التالية:

«وقال (الله) لي الوقفة من الصمدية، فمن كان بها كان ظاهره باطنه، وبـاطنه ظاهره».

الصمد يطلق على الشيء الذي لا يقبل النفوذ. والسالك الواقف حينما يتعرّف على شؤون الصمدية، يصبح غير قابل للنفوذ، فلا يؤثر فيه ولا ينفذ اليه ما هو غير الله وبلوغ هذا المقام، مرتبة تزول فيها المسافة بين الظاهر والباطن. وحـينما تزول هذه المسافة، يتضح معنى الدوام. لذلك نجده يقول في العبارة التالية:

«وقال لي لا ديمومية إلّا لواقف، ولا وقفة إلّا لدائم».

ويطرح في موضع آخر من هذا الموقف المسألة التالية:

«وقال لي الوقفة صمود، والصمود ديمومة، والديمومة لا يقوم لها الحدثان».

في موضع آخر من هذا الباب، يعرّف الوقفة بأنها حضور الله تعالى. ولاريب في انّ حضور الحق تعالى لا يتغير بتغير الزمان:

«وقال لي العلم حجابي، والمعرفة خطابي، والوقفة حضرتي».

محمد بن عبد الجبار النفري يطلق على الموقف السادس والثلاثين اسم «موقف وراء المواقف»، مشيراً خلال ذلك الى بعض النقاط الظريفة والدقيقة المهمة جداً.

يقول في بداية هذا الموقف:

«اوقفني وراء المواقف وقال لي في الكون موقف»[١]:

ويقول بعد ذلك:

«وقال لي الوقفة هي مقامك مني وكذلك وقفة كل عبد هي مقامه مني»[٢].

تحدث محمد عبد الجبار النفري عن سبعة وسبعين موقفاً جمعها جميعاً في كتاب المواقف. وقد أولى «موقف الوقفة» ـ وكما ذكرنا ـ اهتماماً اكبر، وتحدث عن كلمة «الوقفة»، اكثر من سائر الكلمات. فالوقفة من وجهة نظره عبارة عن المقام الذي يحصل عليه السالك خلال تجربته، ومحطة يوقف فيها الله تعالى السالك ويتحدث معه.

وعليه فالموقف موضع يفرض فيه الله تعالى على سالك طريقه التوقف فيه، ويتحدث فيه معه ايضاً.

والمواقف ـ طبقاً لما ورد في كتاب المواقف ـ ليست واحدة ولا متماثلة، ويلاحظ في كل موقف كلام جديد. ويُعدّ تحدث الله تعالى مع السالك في كل موقف من هذه المواقف، نوعاً من التجلي العلمي الالهي. ولا تكرار في تجلي الله تعالى قط.

اذن بما انّ تجليات الله تعالى غير متكررة، يمكن القول بسهولة انّ مواقف السالك، مختلفة ومتعددة، ويتحقق له في كل موقف اكتشاف جديد، ومشاهدة جديدة.

ما يمكن ان يدل على صحة هذه الفكرة، رواية أوردها الكليني عن الامام ابي الحسن الأول (ع):

«مبلغ علمنا على ثلاثة وجوه: ماض، وغابر، وحادث. أما الماضي فمفسَّر، وأما الغابر فمزبور، وأما الحادث فقذف في القلوب، ونقرٌ في الاسماع، وهو أفضل

---

(١) نفس المصدر، ص ٦٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٦٥.

علمنا، ولا نبي بعد نبينا (ص)»[١].

قيل في تفسير هذا الحديث انّ المراد بالعلم الماضي هو العلم بالامور الماضية عن طريق تعليمات الرسول (ص)، وقد ينظَر الى هذا العلم كعلم جامع.

العلم الغابر هو الأمر المحتوم الذي ورد في مصحف فاطمة (ع)، ويتعلق به علم الأئمة (ع)، وهو عبارة عن العلم بالمستقبل، ويختلف عن العلم بالماضي.

العلم الحادث يراد به العلم الذي يتغير دائماً، ويعدّ نوعاً من التجلي بعد التجلي. وهو ذلك النور الذي يقذفه الله مباشرة في قلوب أوليائه، ويقرّه في أسماعهم. ويُطلق على هذا العلم اسم البداء. وكذلك علم المنايا والبلايا أيضاً.

البعض يقول انّ الآية الكريمة ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب﴾[٢]، يمكن ان تكون اشارة الى هذا اللون من العلم. وهذا العلم الذي هو عبارة عن ظهور تجليات الله في قلوب الأولياء، أسمى من العلوم الاخرى.

قلنا أنّ هذا العلم الذي يدعى في اصطلاح الامام المعصوم (ع) بالعلم الحادث، عبارة عن تجليات الهية متتابعة في قلوب الأولياء، تتحقق على شكل اشعاعات نورية، وبدون أية واسطة.

طبعاً قد يرنّ هذا العلم في اذن كل ولي من اولياء الله عن طريق الملائكة. وقد يتوهم البعض هنا: اذا كان باستطاعة احد ان يتلق رسالة الغيب بهذه الطريقة فلابد ان يكون نبياً. غير انّ الامام المعصوم ختم الحديث السابق بعبارة «ولا نبيّ بعد نبينا»، كي يغلق الباب بوجه هذا التوهم.

التأكيد على انقطاع النبوة بعد نبوة الرسول محمد (ص) يشير الى ان البعض قد لا تتوفر لديهم القابلية لهضم الكلمات السابقة وادراكها. وبرهنت التجربة التاريخية على انحراف البعض لعجزهم عن ادراك المعنى العميق لهذا النمط من الأحاديث،

---

(١) نقلاً عن طرائق الحقائق، محمد معصوم الشيرازي، تصحيح الدكتور جعفر محجوب، ج ١، ص ٢٨.

(٢) الرعد، ٣٩.

وهيأوا الأرضية كذلك لانحراف الآخرين.

نلاحظ بعض الأحاديث الاخرى التي هي بهذا المعنى ايضاً، في كتاب الحجة من كتاب «الكافي» للكليني، لا مجال لذكرها، تتحدث عن العلم الجامع، ومصحف فاطمة، والعلم الحادث الذي هو اشارة الى التجليات المتتابعة للحق تبارك وتعالى.

في هذه الروايات حينما يدور الحديث حول العلم الحادث، يتم التأكيد على تميزها بالتجدد والتلاحق. ولذلك ليس جزافاً لو قيل: تعدّ شتى مراحل السلوك ومراتب سير العارف الواصل، شأناً من شؤون هذا العلم.

ليس واضحاً لدينا هل انّ محمد بن عبد الجبار النفري، كان على علم بهذه الأحاديث والروايات التي وردت على ألسنة أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة، ام انه كان جاهلاً بها تماماً، غير ان اسلوب حديثه في المواقف والمخاطبات، يعزز من احتمال انه كان مطلعاً عليها. لأنه يتحدث ـ وكما رأينا ـ عن المواقف دائماً، وعن ايقاف الله تعالى له في كل موقف وظهور كلامه تعالى في وقفه. ولاشك في انّ هذه الوقفات المتوالية التي تظهر على مدى سلوك السالك وسيره، هي شأن من شؤون العلم الحادث.

من الجدير بالذكر ان ما ورد في الروايات والأحاديث تحت عنوان العلم الحادث، والذي وضعه الامام المعصوم في مقابل العلمين الماضي، والغابر، يعدّ مسألة أساسية قلّما حظيت بالاهتمام. وحينما يقال انّ العلم الماضي يفسّر بتعليمات الرسول محمد (ص)، فلا ينبغي عدّه صادقاً على الوقائع التاريخية الماضية فقط، لأن تعاليم الاسلام تبيّن الحقائق ذات الصلة بسعادة الانسان، ولا تقتصر على الوقائع التاريخية المتصلة بالماضي فقط. وعليه فالعلم الماضي اشارة الى ختم النبوة ونهايتها.

بتعبير آخر: العلم الماضي اشارة الى ذلك الشيء الذي هو متحقق في قوس النزول.

العلم الغابر كذلك يتصل بالأمر المحتوم وسرّ القضاء. اما العلم الحادث فيرتبط

بشتى مسائل السير والسلوك. ولا يتحقق السير والسلوك الى الحق، إلّا في ظل النور الالهي.

اذن يُطرح في العلم الحادث، السير الى الحق تعالى. والسير الى الحق لديه العديد من المراتب والمواقف التي يختلف حكم كل موقف منها عن أحكام المواقف الاخرى من حيث النقص والكمال.

الأولياء الالهيون يعرفون مواقف طريق الحق، ويتحدثون في كل موقف بما يتناسب مع ذلك الموقف.

محمد بن عبد الجبار النفري، افرد الموقف الحادي والستين من كتابه للتحدث عن «أدب الأولياء»، ومما اورده:

«وقال (الله) لي أدب الأولياء ألا يتولوا شيئاً بهمومهم وان تولوه بعقولهم»[1].

«وقال لي سُمـي الولي وليّاً لأن قلبه يليني دون كل شيء، فهو بيتي الذي فيه اتكلم».

في الموقف السابع والستين من كتاب المواقف، يطرح محمد بن عبد الجبار النفري قضايا مهمة وأساسية اخرى ذات صلة بمقام الانسان ومعناه:

«وقال لي معناك أقوى من السماء والأرض. وقال لي معناك يبصر بلا طرف ويسمع بلا سمع. وقال لي معناك لا يسكن الديار ولا يأكل من الثمار. وقال لي معناك لا يجنه الليل ولا يسرح بالنهار».

نلاحظ مدى اتساع معنى الانسان في هذه العبارة. وهذا الاتساع المعنوي للانسان هو الذي دفعه للتحدث عن مواقف سير وسلوك العارف.

هذا العارف الكبير يرى انّ دائرة وجود الانسان واسعة الى درجة بحيث لا يمكن تصورها، ويمكن ان يقال انها تخرج عن دائرة الالفاظ والعبارات، بل وحتى عن دائرة المعاني. ولذلك نراه يقول:

---

(١) المواقف، ص ١٠٥.

«وقال (الله) لي اذا جئتني فألق العبارة وراء ظهرك، وألق المعنى وراء العبارة، وألق الوجد وراء المعنى»[١].

ثم يقول بعد هذه العبارة مباشرة:

«وقال لي ان لقيتني وبيني وبينك شيء مما بدا فلست مني ولا أنا منك».

ويقول في الموقف الثاني والثلاثين من كتاب المواقف، قولاً مهماً يستقطب الاهتمام:

«وقال لي فعلك لا يحيط بك فكيف يحيط بي وأنت فعلي».

هذه العبارة لا تشير الى لا نهائية الحق تعالى فحسب، وانما الى لا نهائية ذات الانسان ايضاً، لأنّ فعل الانسان مهما كان كبيراً وواسعاً، فليس باستطاعته ان يضاهي ذاته لأنّ فعل الانسان صادر من ذاته. ومما لاريب فيه انّ الصادر لا يضاهي مصدره قط.

بتعبير آخر: الذات وراء الفعل دائماً، ولذلك ينبغي الاعتراف اننا لا نستطيع ان نجد للذات نظيراً في عالم الأفعال. وعليه تقع ذات الانسان ما وراء أفعاله وأعماله دائماً.

اذن اذا علمنا انّ ذات الانسان جزء من أفعال الحق تعالى، فلابد ان نعترف ايضاً بأنّ الحق تبارك وتعالى وراء ذات الانسان وأفعاله، ولا يمكن ان نتوقع تحدث الانسان عن وصوله الى الحق تعالى بأفعاله وأعماله.

قد يُقال هنا: صحيح انّ ذات الانسان، تعدّ فعل الله تعالى، ويعد فعله بالتالي من آثار فعل الله. غير انّ علم الانسان يختلف عن ذلك ويمكنه ان يدرك معنى غير متناه.

للاجابة على هذا الكلام، ينبغي القول:

الانسان موجود يتحدث عن المعنى غير المتناهي بقوة علمه وادراكه، غير انّ

(١) نفس المصدر، ص ٩٢.

علمه ليس مطلقاً، وانما مصحوب بنوع من الجهل دائماً. ويشير محمد بن عبد الجبار النفري الى هذه الفكرة قائلاً:

«قال لي معرفة لا جهل فيها لا تبدو، وجهل لا معرفة فيه لا يبدو»[١].

من هذه العبارة نرى انّ هذا العارف الكبير لا ينكر مطلق علم الانسان فحسب، وانما يرفض مطلق جهله أيضاً. ومعنى هذا الكلام هو انّ معرفة الانسان تتحقق بين العلم والجهل.

لمحمد بن عبد الجبار النفري أثر آخر يحمل اسم «المخاطبات» تحدث فيه عن العلم ومحدوديته قائلاً:

«وقال لي كل ما عملت بعلم أسفر لك عن صفة من صفاته»[٢].

هذه العبارة تكشف بوضوح عن ان بلوغ كنه ذات الامور لا يتاح لكل شخص، وما يحصل عليه الانسان عن طريق العلم، ليس سوى سلسلة من الأوصاف.

ثم يطرح هذا العارف مسألة اخرى يقول فيها:

«وقال لي المعرفة مستقر الغايات وهي منتهى النهايات وقال لي الغايات غاياتك، والنهايات نهاياتك، والمستقرات مستقراتك، والطرقات طرقاتك».

هذه العبارة تكشف بوضوح انّ معرفة أي امر من الامور عبارة عن الوصول الى نتيجة ذلك الأمر وغايته. كما انّ غاية كل امر عبارة عن نهايته. وعليه تحدِّد نهاية كل امر من الامور، حدود المعرفة. ولكن الملاحظة المهمة في هذه العبارة هي انّ اية غاية او نهاية، هي في الواقع غاية ونهاية الانسان. والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذا الكلام هي ان الانسان يستطيع عن طريق الاستعانة بالعلم اخراج قدمه من حدود وجوده، لأنّ غاية علمه نهاية دائرة وجوده، وفي نهاية

---

(١) نفس المصدر، ص ٦٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٢١٧.

الوجود لا يصح الحديث إلّا عن النهاية

فاذا ما سعى الانسان واجتهد، واجتاز مراحل التكامل، يستطيع في نهاية المطاف ان يتحدث عن غاية فكره. ولكن السؤال الذي لابد من طرحه هو: هل نهاية الفكر هي الحقيقة المطلقة نفسها؟

ليس من السهل الاجابة على هذا التساؤل. وتكمن في هذه المسألة بالذات جذور كثير من الاختلافات والتباينات الفكرية والثقافية. ولاشك في ان الذي لديه معرفة بغاية فكره، يفكّر بالأمر التالي ايضاً وهو انّ الحقيقة المطلقة، وراء جميع تلك الأشياء التي استطاع ان يجدها، لكنه لا يعلم شيئاً عما هو وراء أفكاره.

لربما يشير محمد بن عبد الجبار النفري الى هذه المسألة بالذات حينما يقول:

«يا عبد استعذ بي من كل جهل إلّا جهل بي»[1].

من التساؤلات المهمة في هذا الاطار: ما هو مصدر جهلنا بالله تعالى؟ ولماذا لا نستطيع ان ننفذ الى دائرة وجوده؟

محمد بن عبد الجبار النفري، وعلى غرار العديد من العرفاء، التفت الى هذا التساؤل، وتحدث عنه. فهو يرى انّ مصدر جهل الانسان بوجود البارئ تعالى هو شدة قربه منه، ويعتقد انّ شدة القرب يمكن ان تخل في فهم الانسان لله تعالى وادراكه.

هذا العارف الكبير، يطرح في المخاطبة الثانية من كتاب المخاطبات، سلسلة من المسائل الأساسية المهمة، كقوله:

«وأنا (الله) أنظر لا الى البدايات، ولا الى النهايات، ولا الى الزيادات، ولا الى الشيء هو بينك وبيني، اذ لا بين بيني وبينك. أنا اقرب اليك من كل شيء فلا بين، وأنا أقرب اليك منك، فلا احاطة لك بي. أنت حدّ نفسك، وأنت حجاب نفسك كيف كنت وكيف تعرفت اليك. وأنت منظري، فلا الستور المسدلة بيني وبينك،

---

(١) نفس المصدر، ص ١٦٣.

وأنت جليسي، لا الحدود بينك وبيني»[١].

الذي يتأمل في هذه العبارات، يدرك ان شدة قرب الله تعالى من الانسان، يعدّ مانعاً من الموانع التي تقف في طريق ادراك وجوده تعالى. وأثيرت هذه الفكرة من آثار أهل المعرفة بوجوه مختلفة وعناوين متعددة، وتحدث كل منهم بطريقة ما في هذا المجال.

والحقيقة هي انّ شدة القرب الالهي من الانسان، قضية عميقة وقديمة، قلما أدركها أحد. وحينما نتحدث عن شدة القرب الالهي، فالمراد هو انّ الحق تبارك وتعالى أقرب الى الانسان من الانسان نفسه.

كبار أهل المنطق يتحدثون في باب القضايا عن حمل الشيء على نفسه، ويطرحونه تحت عنوان «الحمل الأولي الذاتي». فحينما يقال «الانسان انسان»، هذا يؤلف قضية تدعى بالحمل الأولي الذاتي، يتحد فيها الموضوع والمحمول، حيث ليس هناك شيء اقرب الى الانسان من الانسان نفسه.

اذن مسألة شدة القرب، لا يمكن التعبير عنها في قالب القضية التي تدعى بالحمل الأولي الذاتي. كما انها غير قابلة للبيان في قالب القضية التي تدعى بالحمل الشائع الصناعي، اذ المحمول في هذه القضية، غير الموضوع، ولاشك في انّ الغيرية بين الموضوع والمحمول لا تنسجم مع ما يدعى بشدة القرب. وعليه شدة القرب، حقيقة لا يمكن التعبير عنها في قالب القضايا الصورية.

قد يتحدث البعض بطريقة اخرى، وقد يستخدمون في تبيان هذه المسألة عبارات من قبيل «الأنا الأفضل» أو «الأنا الأعلى»[٢]. ولابد من الالتفات الى انّ هذا النمط من الاصطلاحات، ظهر في ظل ظروف خاصة من تاريخ الفكر والثقافة، بحيث تحدد معناها ومفادها على أساس هذه الظروف.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤٨.

(٢) Superego.

ما هو مستفاد من اصطلاح «الانا الاعلى»، غير ذلك الشيء الذي يطرحه أهل المعرفة بشأن معنى شدة قرب الحق تبارك وتعالى للانسان. في شدة القرب التي يكون فيها الله تعالى أقرب الى الانسان من الانسان نفسه، لا يبقى أي مجال للأنانية، بينما تصبح أنانية الانسان متضاعفة، على اساس ما يستفاد من الاصطلاحين السابقين.

هذا اللون من الاصطلاحات يُلاحظ غالباً من آثار بعض الشخصيات الغربية مثل فرويد[١]، ونيتشه[٢]، وهي على صلة بنوع الأفكار التي لدى هؤلاء.

لا نريد التحدث عن «العقل اللاواعي»[٣] بالطريقة التي طرحها فرويد، كما نصرف النظر عن «ارادة القوة»[٤] بالطريقة التي نجدها في أفكار نيتشه، لأنّ ما يدعى بالأنا الأعلى، نجده في آثارهما عبارة عن نوع من الأنانية المضاعفة.

قيل ان فرويد ابتدع اصطلاح «الانا الاعلى»، حينما قال له أحد مرضاه أشعر دائماً بوجود كلب على كتفي. ويقال كذلك انّ نيتشه قال في موضع ما: المفردات هي التي ابتدعت الطبقات الأرقى[٥].

ما يبعث على التأسف هو استناد بعض الكتّاب الذين لا معرفة لهم بالحكمة المعنوية لحكماء العالم الاسلامي، الى آراء فرويد وغيره في تفسير بعض الآثار العرفانية وأفكار كبار رجال المعرفة، متخذين من نظرية «العقل اللاواعي» دليلاً لهم في ذلك.

والحقيقة هي ان الجو الفكري لأهل العرفان، لا ينسجم قط مع ما يدعى في

---

(١) Freud´ Sigmund (1856 - 1939).

(٢) Nietzsche´ Friedrich (1844 - 1900).

(٣) Unconscious.

(٤) Der will zur Macht.

(٥) نيتشه، فرويد، ماركس، تأليف ميشيل فوكو، ترجمة افشين جهانديده ومهرداد نوراني وبهنام جعفري، ص ١١.

اصطلاح فرويد وأمثاله بالأنا الأعلى او الأفضل.

في آثار الشيخ شهاب الدين السهروردي الذي يعدّ من الحكماء الاشراقيين في العالم الاسلامي، طرحت النفس الناطقة كإنيّة صرفة يمكن عدّها ملازمة او معادلة لنفي أي حدّ او ماهية. ويدعو هذا الفيلسوف الاشراقي في بعض المواضع النفس الناطقة بالطباع التامة. غير انّ الانيّة الصرفة او الطباع التامة شيء، وما يعرف عند المفكرين الغربيين بالأنا الأعلى، شيء آخر.

اذن حقيقة القرب التي تستفاد من الآيات القرآنية، أعلى وأسمى من أي عنوان آخر يقال في هذا المجال، اذ بما ان الله تعالى أقرب الى الانسان من الانسان نفسه، لا يبقى مجال للأنانية، وينطبع الوجود الانساني بشكل عام بالجانب الالهي والرباني.

رأينا انّ محمد بن عبد الجبار النفري يؤكد ـ على غرار سائر كبار العرفاء ـ على الحقيقة القرآنية التالية ويعتقد انّ قرب الله تعالى الشديد من الانسان، يحول دون ادراك الانسان لحقيقة الحق تعالى.

محمد عبد الجبار النفري يتحدث في المخاطبة الثانية من كتاب «المخاطبات» عن انّ الانسان هو الوحيد الذي يمكن أن يحادث الله تعالى:

«يا عبد أخلصتك لنفسي... أنا ربك الذي سواك لنفسه واصطفاك لمحادثته...».

على أساس ما تحدث عنه النفري في موضوع قرب الحق تعالى، يشير الى مسائل اخرى ذات أهمية كبيرة. فيتحدث عن التفاوت بين الصادق والصدّيق، ويعتقد انّ الصدّيق هو الشخص الذي لا يفكر قلبه خلافاً للواقع. ولربما ليس جزافاً لو قيل ان استخدام ابن سينا لكلمة «الصدّيق»، و «برهان الصديقين»، لا يخرج عن اطار هذا المعنى. وقد طرح هذا الفيلسوف الاسلامي الكبير، برهان الصديقين لأول مرة في العالم الاسلامي عن طريق التأمل في الوجود وبدون التوجه الى الغير.

٣٦
الدخول الى التصوف عن طريق الفلسفة

الذين لديهم معرفة بالثقافة الاسلامية، يعلمون جيداً انّ سير العرفان والتصوف كان يخوض عملية صراع مع ما يدعى بحركة الفكر الفلسفي على مدى التاريخ. وقد ظهر هذا الصراع واللاإنسجام بطريقة اخرى في تاريخ الثقافة الغربية.

بدأ هذا التعارض منذ تلك الفترة التي طرد فيها افلاطون الشعراء والفنانين من دائرة تعاليمه، وكشف عن اشتباكه مع أشعار هوميروس. وأدى هذا السلوك الافلاطوني الى خلق صدع بين الفن والحقيقة، واستمر هذا الصدع لقرون طويلة وترك آثاره على المجتمع البشري.

ولاشك في انّ الفن حينما يبتعد عن الفلسفة، يفقد اعتباره وشأنه، لكنه على العكس حينما ينسجم مع الفلسفة، يزداد اعتباره وشأنه. كذلك الفلسفة، حينما تنسجم مع الفن ستكون ذات تأثير كبير ومدهش.

لا نريد ان نقول بأنّ العلاقة بين الفن والفلسفة، هي ذات العلاقة التي يمكن ان تنشأ بين العرفان والفلسفة. غير انها علاقة ذات أهمية كبيرة جداً، والآثار التي

يترتب على قطع العلاقة بين العرفان والفلسفة، أشد ضرراً بكثير من الآثار التي يفرزها انقطاع العلاقة بين الفن والفلسفة.

الصدع الكبير بين الفن والفلسفة من جهة، والعداء المستفحل بين العرفان والفلسفة من جهة اخرى، لديهما الكثير من الافرازات والنتائج التي يصعب على الانسان تحملها.

حركة الفكر الفلسفي حينما تخلو من أية معرفة عرفانية وباطنية، وتفقد لون الفن والمعنوية، تتحول الى سلسلة من المفاهيم الحصولية الجافة. وحينما تتحول الأفكار الى هذا اللون من المفاهيم، وتبتعد عن عالم الحضور والمشاهدة، فلن تقوم على أساس محكم ومعتبر. ومما لاشك فيه هو انّ عدم استناد المفاهيم الحصولية على أساس وثيق، وقطع العلاقة ما بين عالم الحصول وعالم الحضور، طريق لن يؤدي سوى الى العدمية[١].

من اجل عدم السقوط في هوّة العدمية، لابد من الاحجام عن أي افراط او تفريط، والحفاظ على العلاقة بين العلمين الحصولي والحضوري، والاتصال بين عالمي الغيب والشهود.

برزخية وجود الانسان لا ينبغي ان تُنسى. فالانسان بحسب مقام الذات وفي جوهر ماهيته، برزخ بين الوجوب والامكان، ومرآة صافية وصقيلة تنعكس فيها الصفات القديمة والحادثة.

الذي لديه ايمان بوقوع الانسان وسطاً بين الوجود والامكان، والحدوث والقدم، يؤمن بالأمر التالي ايضاً وهو بأنّ ما يعدّ وسطاً او برزخاً، لا يتغاير مع طرفيه.

بتعبير آخر: الانسان يتعامل على أساس جانبه البرزخي دائماً مع الوحدة والكثرة، والثبات والتغير، والبطون والظهور، والزمان المنصرم وما يدعى بالدهر

---

(١) Nihilism.

والسرمد.

وعلى هذا الضوء قيل انّ الانسان لا يخلو من نوع من الكثرة حتى في مقام التوحيد المحض. والدليل على ذلك هو انّ ادراك التوحيد المحض يستلزم التصديق بالتوحيد. غير انّ التصديق بالتوحيد يستلزم الثنوية بين المصدِّق والمصدَّق.

يعدّ الوضوح والتمايز من صفات ادراك الانسان وخصوصياته، ولكن على صعيد آخر يعدّ الايمان بما يدعى بالسر، من خصوصيات الانسان. فالانسان بحكم فطرة العقل، يتقبل الامور المنطقية ويعتبرها جزءاً من الحقائق والواقعيات. كما يؤمن من جانب آخر بالحقيقة التالية ايضاً وهي انّ ما لا ينسجم مع موازين المنطق ليس بالضرورة ان يكون غير واقعي.

على أساس هذه الخصوصية، يعترف المرء بعمومية الفلسفة وعالميتها، مع اعترافه ايضاً انّ بعض المعاني لا يمكن التعبير عنها بقالب البيان والتعبير.

الشاعر العارف «بيدل الدهلوي» يرى انّ ما يظهر عن طريق فكر الانسان، ليس سوى مظهر لمعنى الحقيقة المطلقة. كما يرى ان ساحة المعنى اكبر بكثير من العالم، كما يقع معنى كل شيء خارج اطار ذلك الشيء. ولابد حينذاك من طلب عالم المعنى في خارج العالم، ومن المتعذر بلوغ المعنى في باطن العالم.

على اساس هذا اللون من الفكر، يمكن ادراك التباين بين المعنى والمدلول، اذ يطلق المدلول على الامور التي هي في متناول يد الانسان، اما المعنى فلا يقع في متناول اليد، ولابد من البحث عنه في الخارج.

الألفاظ والمعاني، على صلة بجانبي الانسان الظاهر والباطن، وكما انّ ثمة ارتباطاً بين الظاهر والباطن، ثمة ارتباط ايضاً بين عالمي الألفاظ والمعاني. ويتحقق هذا الارتباط والاتحاد في جانبي الحصول والحضور، والاستدلال والشهود، والعقل والحب، والبقاء والفناء.

مسألة البقاء بعد الفناء، من المسائل المثارة في العرفان الاسلامي، وطالما دار حديث حولها. والأمر الملفت للنظر في هذه المسألة هو انه حينما يدور الحديث

حول البقاء بعد الفناء، فانه يستند في الغالب الى الأحكام الخاصة بالخلق، وخدمة المخلوقات. وهذه الفكرة قلما نجدها مثارة في سائر المدارس والمذاهب العرفانية.

هذه المسألة تكشف بوضوح عن أن الادراكات الحصولية ليست منفصلة عن العلم الحضوري، عند العرفاء المسلمين، ولا يلاحظون وجود أي تباين بين الاثنين.

الملاحظة الاخرى هي انّ بعض الروايات الاسلامية تعتبر لزوم شكر المنعم منشأ لوجوب العبادات. واذا ما علمنا بأنّ شكر المنعم واجب عقلي، يتضح انّ أداء الاعمال والقيام بالعبادات يقوم على أساس العقل، ويمكن عدّها من الامور العقلية.

الالتفات الدقيق الى الأمر التالي وهو انّ العقل منشأ وجوب العبادة، يرتبط بالأمر التالي ايضاً وهو ضرورة البحث عن منشأ الايمان، في العقل ايضاً. وهذه المسألة كانت ولا زالت صاخبة ومثيرة للجدل. ويعود الجدل الذي يُثار حولها الى الأمر التالي: اذا كان للايمان منشأ عقلي، فالعقل يرتبط بالايمان ايضاً. ولذلك تحدث بعض أهل المعرفة عن الايمان بالعقل، واعتبر الايمان أساس التعقل.

هؤلاء يقولون: اذا لم يتحقق الايمان بالعقل، فلن يكون تعقل الانسان فعالاً. وعليه تنشأ فعالية العقل من جوهر الايمان بالعقل.

هذه المسألة تبدو معقولة وتستحق التأمل، ولكن المسألة التالية تستحق الاهتمام ايضاً وهي: انّ تعقل الايمان والادراك الحقيقي له، امر ضروري ايضاً، لأنّه اذا لم يتم تعقل الايمان ولم يتحقق ادراكه، فلن يتضح موقعه الحقيقي، والشيء الذي لم يتضح موقعه الحقيقي، لا يمكن التحدث عن مدى اعتباره وأهميته.

على ضوء ما ذكرناه، يمكن القول انّ الايمان بالعقل، وتعقل الايمان، أمران متلاحمان ولا يمكن اقتطاع أحدهما من الآخر، بل انهما وجهان لعلمة واحدة.

هذه الفكرة تتضح اكثر اذا علمنا انّ العقل ليس مجرد أداة ووسيلة، بل انّ هذا الجوهر الشريف فضلاً عن قيامه بعمل معرفة الحقائق، يعدّ كذلك أصلاً الهياً

وشجرة ربانية مزدانه بوجود البارئ تعالى، ولذلك يعدّ «مرآة القدم».

تجاهل الكثيرون الفكرة اعلاه، رغم معرفتنا بوجود البعض الذين يستندون اليها، وتحدثوا عنها بالتفصيل.

الشيخ روزبهان البقلي الشيرازي، انبرى في كتابه الغني المعتبر «عبهر العاشقين»، وسائر آثاره الاخرى، لدراسة هذه المسألة وعبّر عن اعتقاده بأنّ العقل لا يحجبه حجاب لأنه مزدان بوجود الحق، ولأنّ أول ما صدر عن الباري العقل[١].

كذلك يعدّ العارف المعروف عبد الحق بن سبعين، أحد الذين اولوا اهتماماً لهذه المسألة واعتبروا العقل اصلاً الهياً ايضاً، على غرار الشيخ روزبهان البقلي.

وُلد العارف ابن سبعين في بلاد الأندلس عام ٦١٤ هـ وتوفي عام ٦٦٧ هـ غادر الأندلس عام ٦٤٣ متوجهاً الى المغرب، وأجاب على مجموعة من التساؤلات التي طرحها فردريك الثاني[٢] على الخليفة آنذاك.

بعد اقامة قصيرة في المغرب، شدّ ابن سبعين الرحال الى الديار المقدسة لأداء مناسك الحج، فأقام في مكة المكرمة لفترة طويلة. وحينما كان يعيش في وطنه، كانت توجّه اليه الضغوط من عدد كبير من فقهاء عصره، ولم يكن امامه سبيل سوى تحمل الأذى.

كان جريئاً جداً في اظهار التصوف، والقول بوحدة الوجود، وهذا ما سبب له الكثير من المشاكل في حياته. وكان باستطاعته ان يسافر الى العديد من المدن والبلدان للهرب من المشاكل والمضايقات التي كان يسببها له فقهاء عصره. لكنه وجد حرم الأمن الالهي افضل حمى وملجأ، فضلاً عن انه يستطيع أن يبحث فيه عن سعادة الوصول الى الله.

---

(١) روزبهان البقلي، عبهر العاشقين، تصحيح الدكتور جواد نوربخش، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٢) Emperor Frederick 11´ Hohenstaufen.

طبقاً لما ورد في بعض الكتب التاريخية، وقع حدث في حياة هذا المفكر ليس من السهل تفسيره بالطريق المعقول والمشروع.

يقول ابن شاكر الكتبي في «فوات الوفيات» ان ابن سبعين قطع عروق يده في مكه وظل يراقب خروج دمه حتى لفظ أنفاسه. وقد وقع هذا الحدث في يوم الخميس التاسع من شوال عام ٦٦٧ هـ[١].

حول أسباب وقوع هذا الحدث الذي هو انتحار واضح، هناك آراء مختلفة ومتباينة عديدة. قال البعض انه كان بسبب الحساسية المفرطة لابن سبعين ازاء الاوضاع الاجتماعية السائدة آنذاك. وعزاها آخرون الى الشوق الشديد الذي كان لديه للقاء الله.

معلوماتنا عن صحة وسقم هذا الحدث، غير واضحة ولا دقيقة، ولكن لو صح انه قد لجأ الى الانتحار حقاً، فمن الصعب جداً تبريره على أساس المعايير العقلية والشرعية.

في تاريخ التصوف الاسلامي لا نعرف عارفاً لجأ الى الانتحار. وعليه لو صح انتحار ابن سبعين في مكة المكرمة، فلابد من القول بأنها واقعة منفردة ولم تكن لها اية سابقة في تاريخ العرفان الاسلامي.

النمط الفكري عند ابن سبعين يختلف عن سائر مفكري عصره، كما يتميز في سيره وسلوكه بسلسلة من الخصوصيات ايضاً. فهو يقول الشطح مثل الكثير من العرفاء، غير أن شطحياته تختلف عن الشطحيات التي تلاحظ في آثار الآخرين.

نراه في كتاب «الاحاطة» يكثر استخدام كلمة «آية»، و«الله»، حتى انه استخدم في سطر واحد من الكتاب كلمة «آية»، اثنتي عشرة مرة.

كما انه اكثر استخدام الحروف الابجدية في استخدامات خاصة، الأمر الذي ادى الى تعقيد كلماته، وجعل من الصعب على القارئ فهمها.

---

(١) رسائل ابن سبعين، تصحيح عبد الرحمن بدوي، ط القاهرة، ص ٥.

كمثال على ذلك يقول في رسالة الألواح:

«وعلمه في الانسانية انسان، وفي ح ح، وفي ن ن، وفي ج ج، وفي العالمية علم، وفي العاقلية عقل»[١].

يشير ابن سبعين في هذه العبارة الى احاطة علم الله تعالى، ويعتقد ان العلم الحضوري لله تعالى هو انسان في عالم الوجود الانساني، وعلم في عالم العلم، وعقل في عالم العقل. ويتحدث عن علمه تعالى في مظاهر «ح» و«ن» و«ج»، دون ان يتحدث عن هذه الحروف او يوضح معانيها.

لابن سبعين شطح في الرسالة الفقيرية:

«السلام على المنكر والمسلم والعالم والمتعالم والغالط والمتغالط ...»[٢].

لا شك في ان عبارة ابن سبعين هذه، من الشطحيات، لأنه لم يميز فيها بين المسلم والمنكر، ويبعث تحياته اليها والى العالم والمتعالم والغالط والمتغالط. وهو بهذه العبارة يكون قد داس على كل المعايير المعروفة، دون ان يوضح مقصوده.

من الواضح ان هذا النمط من الكلمات لا يفيد ولا ينفع اولئك الذين يلتزمون بالموازين المتعارف عليها ويحترمون المعايير المتداولة. ولذلك يعتبرون هذه الكلمات، فارغة ومضلة، ويبادرون الى ادانة قائلها ورميه بالضلال.

والحقيقة هي ان ابن سبعين قد تعرض لغضب فقهاء عصره ليس بسبب كلماته الشطحية فقط، وانما ايضاً لأنه وضع قدمه موضع قدم الحسين بن منصور الحلاج، وتحدث عن وحدة الوجود والنتائج التي من الممكن ان تترتب عليها.

وكان الحلاج قد حُكم عليه بالاعدام بسبب تحدثه عن وحدة الوجود، غير ان ابن سبعين لم يُحكم بنفس هذا الحكم، كما ان المضايقات والصعاب التي رآها، لا تُعد شيئاً قياساً الى ما تعرض له الحلاج.

---

(١) نفس المصدر، ص ٦.

(٢) نفس المصدر، ص ٦. ايضاً: مخطوطة رقم ١٤٩، تصوف تيمور، ص ٢٤٢.

يُعد ابن تيمية، احد الذين هبوا لمعاداة ابن سبعين، والتعرض له وادانته في آثاره المعروفة. وأشنع أخطاء ابن سبعين من وجهة نظر ابن تيمية هو ذلك الشيء الذي يمكن التعبير عنه بوحدة الوجود.

طبعاً القول بوحدة الوجود، نظرية تحدث الكثير من اهل المعرفة عن ادراكها التجربي. وكان ابن سبعين أحد اولئك الذين يعتقدون ان المعرفة الحقيقية ليست سوى معرفة الله فحسب، وهي معرفة لا تستحصل إلّا عن طريق التجربة الباطنية.

على أساس هذه التجربة الباطنية يختلف موقف ابن سبعين ازاء بعض المقولات عما يذهب اليه الفلاسفة. فكثير من الفلاسفة يشيرون الى معنى ومفهوم الوقت ـ على سبيل المثال ـ ضمن مقولة «متى»، وهذه المقولة تشير الى نسبة وقوع الفعل في الزمان، والزمان يذكّر بشتى اللحظات والآنات. اما ابن سبعين ورغم وقوفه على رأي الفلاسفة في هذا المجال، يعتقد ان الوقت عبارة عن علاقة اتصالية توصل السالك بربه.

اذن وقت العارف عبارة عن علاقة قائمة بين السالك والخالق. وفي ظل هذه العلاقة والارتباط، يرى السالك نفسه محيطاً بكل الوجود، ويشاهد كل الوجود محاطاً بذاته.

يطلق ابن سبعين على ادراك هذه التجربة الباطنية اصطلاح الاحاطة، ويقصد بهذا الاصطلاح ان حقيقة الوجود واحدة، ولا مجال للكثرة والتعددية اليها، ويقول: في هذه الاحاطة يتحد الزوج بالفرد، وماء الورد بالورد. وفيها يصبح السبت أحداً، والموحد عين الأحد.

بتعبير آخر: في مقام الاحاطة يصبح الماضي عين الحاضر، وما هو في عالم العين أول، سيكون الآخر ايضاً. وفي هذه الحالة يزول الفاصل بين الظاهر والباطن، ويصبح الفقير في الظاهر غنياً في الباطن.

العلاقة ما بين الكثرة والوحدة، مسألة طالما واجهها المفكرون، وتحدث عنها

كبار رجال المعرفة بنحو من الانحاء. ولا ريب في ان الزمان الماضي يختلف عن زمان الحال، ولكن ليس من السهل اقتطاع ما مضى عما يعرف بالحال او الحاضر. وما يطرحه الحكماء المسلمون تحت عنوان «الآن السيال» يشير الى الماضي والحال، ويكشف عن الكثرة في عين الوحدة.

يقول أحد كبار المفكرين الغربيين: «ما هي تلك اللحظة السريعة التي لا نستطيع ان نقتطع هويتنا منها، والتي حينما تذهب تأخذنا معها ايضاً؟»[١].

فالآن السيال يمر دائماً ويبقى مستمراً. والمرور والبقاء امران متعارضان، غير ان هذين الأمرين المتعارضين يتحدان في الآن السيال. والاتحاد ما بين امرين متضادين هو ذلك الشيء الذي يصطلح عليه بعض الفلاسفة بالديالكتيكية[٢]. وحينما يتحدث ابن سبعين عن الاتحاد بين الأضداد يشير الى نوع من الديالكتيكية.

طبعاً ما يتحدث عنه ابن سبعين، يتعلق بعالم روحاني طُرِحت فيه التجربة الباطنية تحت عنوان «احاطة». وعليه يختلف اتحاد الأضداد في العالم الروحاني عما يُعرف بالديالكتيكية في فلسفة هيغل وأنصاره، من بعض الجهات، وان كان بالامكان ملاحظة بعض التناسب من جهات اخرى.

اتحاد الاضداد بالطريقة التي يتحدث عنها ابن سبعين، يمكن ملاحظته في آثار الكثيرين من اهل المعرفة، ولكن وكما قلنا يرتبط معظم ما أثاره العرفاء في هذا الباب، بالعالم الروحاني والتجربة الباطنية المعاشة.

الديالكتيكية بالطريقة المثارة في فلسفة هيغل، عبارة عن حركة فلسفية قائمة على سلسلة من الاصول والمبادئ الخاصة.

ابن سبعين ومع معرفته الكاملة بحركة الفكر الفلسفي ومساره وآثار كبار

(١) ميشيل فوكو، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(٢) Dialectic.

الفلاسفة، لكنه لم يبخل في توجيه اللوم والانتقاد لبعض الفلاسفة. فبالرغم اشادته بالفارابي لمعرفته بعلوم الأوائل واعتقاده بأنه يتفوق على سائر فلاسفة العالم الاسلامي بالفهم والفراسة، لكنه يتحدث في الوقت نفسه عن تناقض كلام الفارابي واضطرابه في شتى آثار هذا الفيلسوف.

ويقف ابن سبعين موقفاً أكثر حدة من ابن سينا، فيصفه بالسفسطة والخداع. ورغم انه لم يشر الى مواضع السفسطة والخداع في آثار ابن سينا الفلسفية، يدّعي ان آثاره هذه ليس فيها ما ينفع قط.

ولم تقتصر مواقفه المتشددة هذه، على فلاسفة شرق العالم الاسلامي فقط، وانما امتدت الى المغرب الاسلامي ايضاً، فعبّر عن اعتقاده بعدم اصالة الفكر الذي يحمله ابن رشد، ووصفه بالمقلد لأفكار أرسطو[١]. كما وصف ابن باجة بالشخص المتردد ايضاً. ولم يسلم من هجماته الشديدة حتى شخصيات مثل شهاب الدين السهروردي، والامام الفخر الرازي.

ورغم ذلك لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو أن الآثار التي خلّفها ابن سبعين تشير الى انه كان فيلسوفاً، وكانت لديه احاطة بالقضايا والمسائل الفلسفية. ويحظى كتابه «بدّ العارف» بأهمية خاصة من بين كتبه، ويمكن لكل أحد ان يدرك بسهولة انه كتاب فلسفي معتبر.

سعى ابن سبعين في هذا الكتاب الانطلاق الى عالم العرفان والتصوف الرحيب، من بوابة الفلسفة، معتقداً ان العديد من العلوم الاسلامية كالفقه والكلام، وحتى الفلسفة، عبارة عن خطوات تستطيع ان تساعد الانسان على دخول عالم العرفان.

من ذلك ندرك ان الانتقادات التي وجهها ابن سبعين لبعض الفلاسفة، لا تعني انها موجهة للفلسفة أيضاً. ولا يخفى على أهل العقل انّ توجيه الانتقاد لبعض أهل الفكر والعقل لا يعني توجيه الانتقاد أيضاً للفكر والعقل.

---

(١) رسائل ابن سبعين، ص ١٣.

ابن سبعين، فضلاً عن انتقاده لكثير من الفلاسفة، لم يحجم ايضاً عن توجيه الانتقاد والمؤاخذة الى المتكلمين الأشاعرة وبعض الفقهاء ايضاً. فقد قال في الاشاعرة مثلاً:

«وعلم الأشعرية فاسد الأصل قبيح الفرع لا نتيجة له من حيث هو علم، وانما نتيجته من أجل ما وضع ولماذا وضع. ولما كان المراد بمذهبه قطع المخالف للشريعة والشريعة حقّ قيل له صاحب حق بالعرض، وهو في استدلاله وبرهانه كمن يقول الثلاثة أقل من العشرة بدليل ان الملك يموت غداً»[١].

وقال في الفقهاء ايضاً:

«وأما الفقيه فهو صالح فاسد الفرع وصادق الجنس وكاذب النوع، يتكلم من عند نفسه، ويقيس على اليوم بأمسه»[٢].

ويبدو من هذه العبارة ان ابن سبعين يعتبر الفقه في أصله وأساسه صحيحاً ومعتبراً، لكنه يفقد هذا الاعتبار حينما يختلط بآراء الأشخاص واجتهاداتهم. أي انه ينتقد الرأي الشخصي والقياس الذهني الذي يقدّم على انه حكم الهي!

ومما يجدر ذكره هو ان ابن سبعين ليس الوحيد الذي ينتقد الفقهاء، ويدينهم لاستخدام القياس في الأحكام الالهية، وانما نجد بين اهل المعرفة آخرين ايضاً يوجهون الانتقاد اللاذع للفقهاء بسبب اقبالهم على الرأي والقياس.

الرجوع الى مختلف آثار محسن الفيض الكاشاني، عارف ومحدث وفقيه القرن الحادي عشر الهجري، يكشف عن انه وجّه انتقاداً شديداً لاسلوب الفقهاء في الاجتهاد. كما يمكن ملاحظة نوع من التماثل بين أفكاره وكثير من افكار ابن سبعين في هذا المجال.

ابن سبعين انتقد متكلمي الاشاعرة والفقهاء بنفس الشدة التي انتقد بها بعض

---

(١) ابن سبعين، بد العارف، تحقيق الدكتور جورجي كتوره، دار الأندلس، ط بيروت، ص ١١١.

(٢) نفس المصدر.

كبار الفلاسفة. غير أن معظم ذلك الانتقاد يتركز على موضوع الجمود على الادراكات الظاهرية والغفلة عن البصيرة الباطنية.

هذا العارف الكبير يميز بين البصر والبصيرة، ويعتبر البصيرة هي العقل المستفاد. ويرى ان الذي لا بصيرة له، محروم من مدرَكات العقل المستفاد. فحينما تنفتح عين بصيرة الانسان، تشاهد الكثير من المشاهد الكبرى.

ابن سبعين يعتقد ان معظم الجمهور يفتقد الى البصيرة، ولا يؤمن بادراكاتها، لأنه يرى صعوبة بلوغ هذا المقام، وتعذر ادراكه إلّا عن طريق البحث والنظر.

هذا اللون من الناس لا يعرف سعادة الانسان، فيحرم بالتالي نفسه من الوصول الى الخير المحض.

كما يرى هذا العارف الكبير ان الانبياء لم يُرسَلوا الى هذا العالم إلّا من اجل ايقاظ الحس الباطني والبصيرة النفسية.

الشخص العاقل حينما يراجع أحواله يدرك انه لا يستطيع بحواسه الظاهرية ادراك العلوم الخفية ومشاهدة الامور الباطنية، وانما يتم ادراك هذه العلوم والامور عن طريق عين القلب ومشاهدة لوح الملكوت:

«والنبوة لم ترسل إلّا بتعليم هذه الحاسة القلبية، وبينت انموذج ذلك وأظهرته للعيان»[١].

هكذا نلاحظ انه يؤكد على الحس القلبي الذي يدعوه بالبصيرة، معتبراً تعليمها، مهمةً تقع على عاتق الأنبياء. ورغم ذلك لم يتجاهل دراسة سائر القوى والادراكات النفسية.

من بين القضايا التي تسترعي الانتباه في آثار ابن سبعين هي ما يمكن تسميته بتجرد الادراك الخيالي. ففضلاً عن اعتقاده بتجرد الادراك الخيالي، يعتقد كذلك ان

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٥١.

قوة الخيال تدبّر النفوس الناطقة والنفوس غير الناطقة[١].

اذن الادراك الخيالي، ليس من خصوصيات الانسان، ويتحقق في كثير من الحيوانات الاخرى. الانسان يفكر ومن خصوصياته ان لديه تصوراً، وتصديقاً. فانطلاقاً من قدرة التصور والتصديق، يستطيع الانسان ادراك الامور الروحانية. فلا يُتاح له من دون التفكير والقدرة على تصور الامور وتصديقها، ادراك الامور الروحانية وادراك ما يدعى بالمعنى والمدلول.

ابن سبعين يعتقد ان تقسيم الادراك الى تصور وتصديق، أمر يتفق عليه جميع المفكرين القدماء. كما يرى ان التصور يتباين عن التصديق، والمباينة بينهما ناشئة من المباينة بين معلوميهما[٢].

ولا ريب في وجود تباين بين التصور والتصديق، ولكن هناك نقاش حول: هل التباين يتصل بنفس التصور والتصديق او بمتعلقيهما؟ ابن سبعين أماط اللثام عن موقفه بهذا الشأن فاعتبر التباين متصلاً بمتعلق التصور والتصديق.

اذن تقسيم الادراك الى تصور وتصديق، من خصوصيات ادراك الانسان. وبما ان سائر الحيوانات غير متميزة بهذه الخصوصية، فلا تستطيع ادراك الامور الروحانية، وتُحرم من دخول عالم المعاني:

يقول ابن سبعين بهذا الشأن:

«والنفس الناطقة هي المتصورة والمصدقة، وهي المقولة على القوى الروحانية»[٣].

اذن يعتقد ابن سبعين ان النفس الناطقة تتصور، وتصدق، وعلى هذا الأساس تستطيع ادراك الامور الروحانية وعالم المعاني.

ويثير ابن سبعين ضمن هذا الاطار مسألة تحظى بأهمية كبيرة من حيث

(١) نفس المصدر، ص ٢٥٨.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٦٤.

(٣) نفس المصدر.

الجانبين الفلسفي والمنطقي، لأن عالم المعاني يرتبط ارتباطاً وثيقاً محكماً بالتصورات والتصديقات، وتجري حركة العقل وعلاقته بالمعقولات ضمن هذا الاطار أيضاً.

بتعبير آخر: تتحقق فعالية العقل من خلال الارتباط ما بين التصورات والتصديقات، وتظهر الأحكام العقلية المحكمة المعتبرة ضمن هذا الاطار ايضاً.

حينما يقيم العقل ارتباطاً بين التصور والتصديق، تُطرح مسألة العلاقة. والعلاقة بدورها ذات محاور مختلفة تمت دراستها في الكتب الفلسفية والمنطقية بشكل مفصل. ومن بين جميع هذه العلاقات، تحظى العلاقة بين الثابت والمتغير بأهمية خاصة. ومن اجل ادراك العلاقة بين الثابت والمتغير، باستطاعتنا الالتفات الى العلاقة بين الاسلام والفاعل، واعتبارها النموذج الكامل في هذا المجال.

الاسم يشير دائماً الى الثبات الذي يتصل بماهية الأشياء، بينما تكشف الحركة والتغيير عن معنى الفعل. وهاهنا يمكن القول ان جذور المعاني، كامنة في نوع العلاقة بين الاسم والفعل.

اذن بما أن العلاقة بين الاسم والفعل قائمة على اساس العلاقة مع عالمي التصورات والتصديقات، لابد من البحث عن موضع المعنى، في دائرة التصورات والتصديقات.

ابن سبعين يتحدث عن الحركة بطريقة اخرى تتفاوت تفاوتاً اساسياً عما أبداه الآخرون بهذا الشأن:

«الطبيعة تابعة للحركة، والحركة للنفس، فلا فعل للطبيعة إلّا بالنفس، والنفس تابعة للقصد الأول، والقصد الأول نعت للقديم»[1].

ابن سبعين يؤكد في هذه العبارة على ان الطبيعة تابعة للحركة، والحركة من آثار النفس، والنفس تابعة للقصد الاول، والقصد الأول من الصفات القديمة.

على اساس هذا النمط من التفكير، يُعد القصد الأول هو ذلك الشيء الذي

(١) نفس المصدر، ص ٣٠٤.

يؤلف طبيعة كل موجود ومعنى ذاته وماهيته.

ابن سبعين فضلاً عن اتخاذه موقفاً جديداً في مضمار الحركة، تحدث كذلك في ماهية النفس والروح بطريقة تبدو بعيدة عن مواقف الكثير من الفلاسفة:

«الروح على مذهبي هوية هويتها هدف، والروح على مذهبي انية انيتها سلف»[١].

حينما يعتبر ابن سبعين هوية الروح هوية الهدف وانيتها انية السلف يشير الى تجرد الروح وعقلانيتها، ويؤيد تقدمها على سائر الموجودات.

رأينا في العبارة السابقة كيف اعتبر النفس القصد الأول، ونرى في هذه العبارة كيف يعتبر هوية الروح هوية الهدف. واذا ما عرفنا ان القصد والهدف لا يكون لهما معنى إلّا اذا كان كل منهما مرتبطاً بالآخر، فلابد ان نعترف بصحة كلام ابن سبعين، لأنه ـ وكما رأينا ـ يعتبر النفس في مرتبة الروحانية هدفاً، ويرى ارتباط هذا الهدف بالقصد الأول الذي يُعد من الصفات القديمة.

يبدو أن ابن سبعين يريد بما يدعوه بالقصد الأول، هو المشيئة الالهية. والروح تتحقق كذلك بالمشيئة الالهية. وعلى اساس هذا النمط الفكري يعتبر هذا العارف الوجود المبارك للرسول الأكرم (ص) نوراً ومحل الأنوار. وقد الّف رسالة مستقلة في «أنوار النبي»، أشار فيها الى ثلاثة وثلاثين نوراً.

اسمى ابن سبعين في هذه الرسالة، النور الأول نور العزة، والنور الثاني نور الغاية الانسانية، والنور الثالث نور الادراك، والنور الرابع نور النبوة.

بعد دراسة ابن سبعين للأنوار الثلاثة والثلاثين، يصف نور الرسول (ص) بالنور المحض[٢].

ويتحدث خلال استعراضه للنور الثاني الذي يدعوه بالغاية الانسانية، عن

---

(١) نفس المصدر، ص ١٨٧.

(٢) رسالة في انوار النبي (ص)، مخطوط التيمورية، ص ٢١٧ ـ ٢٢٥، نقلاً عن رسائل ابن سبعين، تصحيح عبد الرحمن بدوي، ص ١٢.

معراج النبي (ص)، ويقول ان معناه الوصول الى غاية السير ونهاية الكمال الروحاني والجسماني.

لا نريد التحدث هنا عن مدى تأثر ابن سبعين بمفكري شرق العالم الاسلامي كأبي حامد الغزالي وكتابه «مشكاة الأنوار»، وشهاب الدين السهروردي وكتابه «حكمة الاشراق»، لكننا نشير الى الأمر التالي وهو ان مسألة النور، فضلاً عن طرحها في القرآن الكريم بشكل بارز، تحدثت حكمة ايران القديمة عن النور كمبدأ اساسي ايضاً.

دراسة أفكار ابن سبعين تكشف عن انه كان على معرفة بعرفاء ومفكري العالم الاسلامي ومتأثراً بهم. فبالرغم من انتقاده لشخصيات مثل ابن سينا، وأبي حامد الغزالي، وغيرهما، غير أن هذا الانتقاد يدل على انه كان على معرفة بآثارهم، ويمكن من خلال هذه المعرفة تحديد مقدار تأثره ايضاً.

ابو حامد الغزالي في «مشكاة الأنوار»، وشهاب الدين السهروردي في «حكمة الاشراق»، بحثا موضوع النور اكثر من أي مفكر آخر، ولم يكونا في طرحهما لهذا الموضوع بمعزل عن موضوع النور في الحكمة الايرانية القديمة.

حينما يتحدث ابن سبعين في رسالة مستقلة عن نور النبي (ص)، وعن أقسام النور، يعبر عن انسجامه في هذه الفكرة مع شخصيات مثل الغزالي والسهروردي. وقد توصل من خلال دراسته لآثار الغزالي الى نقاط دقيقة وبارزة، قلما توصل اليها أحد غيره.

الذين لديهم معرفة بتاريخ الفكر والثقافة الاسلاميين، يعلمون جيداً ان ابا حامد الغزالي كان يرى نفسه في مجابهة المفكرين الاسماعيليين، ويتحدث ضدهم. غير ان ابن سبعين أدرك من خلال ما تميز به من ذكاء وفطنة، وقوع الغزالي تحت تأثير أفكار الحكماء الاسماعيليين:

«ان الغزالي كتابه على اكثر ما يظهر في اكثر كلامه، هو رسائل اخوان

الصفا»[١].

لا نعرف أحداً قد التفت قبل ابن سبعين الى هذا الأمر، او تحدث عن وجود علاقة ما بين أفكار الغزالي وما ورد في رسائل اخوان الصفا الاسماعيليين.

وكان ابن سبعين على معرفة بكلام الحلاج وأفكاره أيضاً، وكان يستحسن طريقته واسلوبه في السلوك. وكان البعض يعتقد ان ابن سبعين كان يسعى دائماً للذهاب الى الهند لأن البلاد الاسلامية لا تستطيع استيعابه. لكنه لم يذهب الى الهند قط، ولكن لو صحّ ان هذا الكلام كلامه، كان بالامكان ادراك انه وضع قدمه في موضع قدم الحلاج، تصوراً منه ان رسالته الفكرية والروحية ينبغي ابلاغها الى جميع الناس في هذه الأرض.

بتعبير آخر: لم يكن ابن سبعين يهتم بالحدود الظاهرية بين الأديان، ولم يعترف كذلك بالحدود الجغرافية بين البلدان[٢]. ولربما كان يتطلع الى نفس ما ورد في الأبيات الشعرية التالية لابن العربي:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجهت

ركائبه فالحب ديني وايماني

هذه الرسالة الكبرى التي حملها الحلاج وأدركها ابن العربي وابن سبعين وغيرهما، نتيجة مترتبة على القول بوحدة الوجود، لأن المرء حينما يصل في مراحل السلوك الى مرحلة لا يرى فيها أحداً سوى الحق فمن الطبيعي ان تزول في

(١) رسائل ابن سبعين، ص ١٤.

(٢) نفس المصدر، ص ١٥.

نظره الكثير من التباينات والاختلافات، ويجد كل امر من الامور موضعه كمظهر من مظاهر الحق.

من ينظر الى الوجود من هذا المنظر ستكون محبته واسعة وشاملة وينظر بعين الاحترام الى جميع الأفراد باعتبارهم مظاهر ومرائي لصفات الحق تبارك وتعالى.

ابن سبعين فضلاً عن معرفته المباشرة بآثار مفكري شرق العالم الاسلامي، نفذ عن طريق بعض مشايخه وأساتذته الى هذا المركز الفكري والثقافي الكبير. ولا ريب في ان ابن سبعين وُلد بمدينة مرسية وترعرع فيها. وكان ثمة تيار فكري في التصوف كان يجري في هذه المدينة تبلور في أفكار ابن العريف.

ابو عبد الله الشوذي المعروف بالحلوي، كان أحد كبار الصوفية الذين تحدث عنهم ابن سبعين باعجاب. فهذا الصوفي الكبير الذي كان يمتهن القضاء في بداية حياته، سمع نداءً ينطلق من باطنه، فانصرف في أعقابه عن القضاء، ثم خرج من مدينته اشبيلية ودخل الى مدينة تلمسان كشخص غريب.

كان الشوذي يهتم بالغناء والموسيقى، واستخدمها في نشر طريقته. والى جانب الأحوال التي وجدها في الرقص والموسيقى، كان يهتم بتعليم الحديث والتفسير. وكان يمضي عشرة أيام متتالية في تفسير باء بسم الله أحياناً.

ورغم ما يدعيه البعض بشأنه، ووصفهم له بعدم التقيد بالأحكام الشرعية، كان مقيداً وملتزماً بالزهد، والتقوى، وأداء الفرائض الدينية.

خلّف الشوذي في تلمسان العديد من الآثار، وظل اسمه على الألسن حتى بعد قرون من وفاته، وأُطلق اسمه على بعض بوابات المدينة.

هذا الصوفي الكبير رسم طريقة كان ابن سبعين، أحد أعلامها. وبعد وفاته، ذهب تلميذه ابن المرأة والذي يدعى ابن الدهقان ايضاً، الى مدينة مرسية، وانطلق فيها لنشر طريقة شيخه الشوذي.

دخل ابن المرأة الى وادي التصوف عن طريق علم الكلام، وأقبل في بادئ الأمر على شرح آثار الأشاعرة، فكتب شرحاً على كتاب «الارشاد» لامام

الحرمين الجويني، وألّف كتاباً في اجماع العلماء. ثم كتب في التصوف شرحاً على كتاب «محاسن المجالس» لابن العريف، وصنّف كتاباً آخر في «أسماء الله الحسنى». واستعان في تأليف هذا الكتاب الأخير بكتاب آخر في أسماء الله الحسنى لابن برجان.

ويمكن القول ايضاً ان أفكار ابن مسرة وطريقته كانت مؤثرة ايضاً على تصوف ابن المرأة وطريقته التي من اهم خصوصياتها، القول بالوحدة المطلقة للوجود(١).

قرأ محمد بن عبد الله بن مسرة على علي بن محمد بن الوضاح المالكي، والخشني المالكي، ثم اختار العزلة في منطقة جبلية نائية في اطراف قرطبة، ولجأ الى تأسيس طريقة فكرية وفلسفية. وأدى تأسيس هذه الطريقة او المدرسة الفكرية الفلسفية من قبل ابن مسرة، الى استياء فقهاء عصره، الأمر الذي دفع بأحمد بن خالد الحباب (ت ٣٢٢ هـ) الى تأليف كتاب عبّر فيه عن رفضه لأفكار ابن مسرة.

بعد ذيوع هذا الكتاب، واجه ابن مسرة الكثير من المشاكل التي اخذت تتزايد يوماً بعد يوم، الأمر الذي فرض عليه هجرة بلده نحو مكة المكرمة. ثم عاد الى الأندلس في عهد عبد الرحمن الثالث. فانبرى وهو معتزل الى تدريس أفكاره ونشرها.

وفي ظل هذه الظروف الجديدة لم يصمت فقهاء المالكية في ذلك البلد فأخذوا يوجهون اليه التهم، وأحرقوا كتبه على مرأى ومسمع من الناس. وتوفي هذا الصوفي في الثالث من شوال عام ٣١٩ هـ بعد شتى صنوف الأذى التي لقيها على ايدي السطحيين والسذّج.

لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو ان والد ابن مسرة كان قد هاجر الى

(١) لمزيد من الاطلاع راجع: بد العارف، ص ١٧ ـ ١٩.

مشرق العالم الاسلامي مع أخيه في عام ٢٠٤ هـ فتعرّف على أفكار معتزلة البصرة ودرس على علماء مشرق العالم الاسلامي، ثم عاد الى بلاده، وانبرى لنشر افكاره فيها. لكنه جابه الكثير من المشاكل والضغوط التي اخذ يوجهها اليه اهل الظاهر، فعاد الى المشرق الاسلامي، ثم أقام في مكة المكرمة الى ان توفي فيها عام ٢٨٦ هـ[١].

هدفنا من الاشارة الى حياة ابن مسرة، ان نوضح كيف وقع العديد من كبار مفكري وصوفية المغرب الاسلامي تحت تأثير أفكار هذا المفكر الكبير، ومن بينهم ابن مسره، الذي تأثر بحكماء وعرفاء الشرق الاسلامي في تأسيس طريقته الفلسفية ـ العرفانية.

دراسة آثار الذين لديهم تفاعل مع طريقة هذا المفكر الفلسفية ـ العرفانية، تكشف بوضوح عن وجود شبه كبير بين أفكاره وبين ما ورد في رسائل اخوان الصفا وآثار المفكرين الاسماعيليين. وينطبق هذا الكلام على آثار ابن سبعين وبعض آثار ابن العربي.

يشير ابن سبعين في كتاب «بد العارف» الى ثلاثة مصادر رئيسية هي:

١ ـ رسائل اخوان الصفا.

٢ ـ كتاب الخير المحض[٢] المنسوب لبروكلوس[٣].

٣ ـ كتاب الحدائق لابن السيد البطليموسي.

الرجوع الى هذه الكتب ودراسة ما فيها من أفكار وآراء، لا يكشف عن النمط الفكري الذي كان لدى ابن سبعين فحسب، وانما يدل على الحقيقة التالية وهي انه قد اقتحم عالم العرفان والتصوف عن طريق الفلسفة.

كتاب «بد العارف» لابن سبعين، كان كتاباً فلسفياً قبل ان يكون كتاباً

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤ ـ ١٥.

(٢) Liber de Causis.

(٣) Proclus (ca. 410 - 485).

عرفانياً. وانبرى في هذا الكتاب لتقديم ستة تعاريف للفلسفة:

١ ـ الفلسفة، معرفة الأشياء كما هي في الحقيقة.

٢ ـ الفلسفة، معرفة الأشياء الالهية والانسانية.

٣ ـ الفلسفة، الاهتمام بالموت.

٤ ـ الفلسفة، معرفة الله عز وجل بمقدار طاقة الانسان.

٥ ـ الفلسفة، صنعة الصناعات وحرفة الحرف.

٦ ـ الفلسفة، حب الحكمة(١).

طبعاً هناك تعاريف اخرى للفلسفة أحجم ابن سبعين عن ذكرها، وقد لعبت معرفة الحقيقة دوراً أساسياً في جميع هذه التعاريف. ويرى ابن سبعين ان الجهل مصدر جميع تلك الأشياء التي تدعى بالحرمان والتخلف.

ويشير ابن سبعين الى جذور الجهل ويتحدث عن بعض أسبابه وعوامله التي منها: الملل، والغفلة، وفساد الذهن، وقلة التحمل. كما يُعد من عوامل الجهل أيضاً: الرفاهية، والتسويف، والاقبال على تقليد الآخرين، والانصراف عن كل جهد وعمل.

ومن اسباب الجهل الاخرى: دراسة الامور بدون معلم واع، ومجالسة الوضعاء والجهلاء، والمزاج اللاامتعادل.

بعد تطرق ابن سبعين الى سلسلة من الامور التي تُعد من عوامل الجهل، يشير الى الامر التالي ايضاً وهو أن الكمال الانساني مفقود في الجهل، وفقدان الكمال الانساني هو عين ما يدعى بالحرمان والتخلف.

بعد ذلك ينطلق هذا المفكر العارف للتحدث عن خصوصيات العقل ويقول: العقل خيرٌ مقدم، ورأس الأسماء، والمحرك لتوبة آدم أبي البشر. ويعتقد ان الملائكة سجدت لآدم من أجل عقله، وبه استحق مقام النبوة، وبواسطته أُعيد الى الجنة

---

(١) بد العارف، ص ١٢٠.

بعد اخراجه منها[١].

يمتدح ابن سبعين العقل في موضع آخر ويثني عليه ويقول: سعادة الانسان تتحقق عن طريق كماله، وكمال الانسان لا يتحقق إلّا اذا كان عقله صحيحاً وصالحاً. ولا ريب في تحقق صلاح العقل في ظل العلم والاتصال بالعقول المجردة.

يتحدث ابن سبعين في مواضع عديدة عن موقع العقل وأهميته ودوره في الوجود، ويصفه مثل كثير من الفلاسفة المسلمين بأنه الموجود الأول في عالم الابداع، ويقول بأنه أشبه بالله تعالى من أيّ شيء آخر. ولذلك يستطيع تدبير الامور والاشراف على كل ما دونه، لأن الاشراف والتدبير من صفات الله تعالى.

ابن سبعين، يشير كذلك الى موضوع آخر مهم حينما يقول بأن السبب الأول يحضر في جميع الأشياء التي ما دونه بشكل واحد بينما لا تستطيع جميع الأشياء ان تحضر في السبب الاول بشكل واحد.

اذن اذا كان السبب الأول يحضر في جميع الأشياء، ينبغي القول بأن كل شيء من هذه الأشياء باستطاعته استقبال السبب الأول بما ينسجم مع طاقته. فبعض الأشياء تستقبل السبب الأول بشكل بسيط، وبعضها بشكل مركب، والبعض الآخر بصورة دهرية، واخرى بصورة زمانية، وخامسة بطريقة روحانية، وسادسة بطريقة جرمانية او جسمانية وهكذا.

ابن سبعين يعلم جيداً أن الاختلاف بين الأشياء في قبول ما يُدعى بالسبب الأول، يستلزم التحدث عن مبادئ وكيفية ترتب الموجودات، إلّا انه لم يتحدث عنها، بذريعة ان ذلك خارج عن استيعاب الكتاب.

صحيح ان ابن سبعين تحدث عن المبادئ وكيفية ترتب الموجودات، بصورة اقل مما هو موجود في آثار سائر الفلاسفة، لكنه يشير الى هذه المسألة في معنى السعادة، ويقوّم معيار مراتب السعادة في الانسان على أساس مراتب ودرجات

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٥٠.

قربه من الله تعالى:

«فاذا فارقت النفسُ البدنَ، فسعادتها منزلتها، وقربها منه، وعلمها به، وبحسب ما تبعد عنه تنتكس، وبقدر ما تقرب منه ترشد وتسعد وتصعد، فافهم»[١].

ولا ريب في استناد كلام ابن سبعين هذا على الأصل التالي وهو ان الله تعالى خير محض، وسعادة صرفة، اعتقاداً منه ان الله صورة جميع الأشياء، كما انـه في ذات الحال غاية جميع الامور:

«وهو الخير وهو السعد، وهو هو، وكل شيء هالك إلّا وجهه»[٢]، وهو الذي صورة كل شيء وغايته، ومقدم الوجود، وضرورته التي لا انفكاك له عنها، وهو البُدّ اللازم الذي يلزم لكل موجود سواه»[٣].

على ضوء ما أثاره ابن سبعين هنا، لا يتحقق أي موجود في العالم بدون البد اللازم، الذي هو عبارة عن وجود وحضور الحق تعالى. ويشير عنوان الكتاب أي «بُد العارف» الى هذه الفكرة بالذات. ولا ريب في ان الالتفات الى هذه الحقيقة يمثل مرحلة يبلغها العارف، والتي تتحقق عن طريق السلوك المعرفي.

يبدو أن ما يريده ابن سبعين من اصطلاح «البد اللازم» او «بد العارف»، عين ما يعبِّر عنه الحكماء الالهيين الكبار بـ«الضرورة الأزلية». والتفاوت بين الضرورة الأزلية والضرورة المنطقية هو اعتبار قـيد دوام المـوضوع في الضرورة الذاتـية والمنطقية. فحينما يقال «الانسان ناطق بالضرورة» فالمـراد هو ان الانسان، ناطق بالضرورة مادام انساناً، بينما لا تقيد الضرورة الأزلية بأي قيد. فحينما يـقال «الله موجود»، فمعنى هذا ان الوجود ضروري لله، وأن هذه الضرورة غير مقيدة بأي قيد. وعليه فضرورة وجود البارئ تعالى ضرورة أزليـة تخـتلف عـن الضرورة الذاتية.

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٢٤.

(٢) القصص، ٨٨.

(٣) بد العارف، ص ٣٢٤.

ولم يتحدث ابن سبعين في مجال التباين بين الضرورتين الذاتية والأزلية، لكنه تحدث عن «البد اللازم» بطريقة تنسجم مع ما قيل بشأن الضرورة الأزلية:

«الواجب متقدم على الممكن بالطبع، والممكن متأخر عنه. وكذلك المحال يتأخر عن الممكن... والواجب هو الثابت الذي لا يتبدل، وهو شاهد لنفسه وغير مفقود في وقت من الأوقات ولا يتقدمه عدم ولا سبب»[١].

يؤكد ابن سبعين في هذه العبارة على تقدم الواجب على الممكن، وتأخر المحال عن الممكن، وثبات الواجب. كما يشير الى الأمر التالي ايضاً وهو مشاهدة واجب الوجود لنفسه دائماً، وعدم اختفائه قط، وعدم تقدم أي عدم أو سبب عليه.

في هذه الكلمات يوضح ابن سبعين الضرورة الأزلية دون أن يتحدث عن اصطلاح الضرورة الأزلية. فحينما يتحدث هذا العارف الكبير عن تقدم الواجب وتأخر الممكن، يمكن التحدث بشكل منطقي عن الحد الوسط او البرزخ بين امرين متقدم ومتأخر.

طبعاً لابد من الاهتمام بالأمر التالي أيضاً وهو ان الحد الوسط لا يمكن ان يغاير او يباين أي طرف من طرفيه. وهاهنا ينبغي الاعتراف ببرزخية وجود الانسان وأوسطيته بين الواجب والممكن، وان نقبل بأن هذا الموجود العجيب، مرآة عاكسة للصفات القديمة والحادثة.

ولم تكن هذه الفكرة خافية على روزبهان البقلي الذي يقول: لا مجال للحدث من القِدم الى القِدم، ولكن لا يمكن في نفس الوقت الوصول الى العشق الرحماني إلّا عن طريق التربية وامتلاك العشق الحدثاني، إلّا في منزل واحد هو شهود القِدم الصرف الذي لا يخرج عن رسم الحدث».

ويقول ايضاً: لو كان العشق في البداية لبطلت الشريعة[٢].

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٣٢.

(٢) عبهر العاشقين، ص ٦٢.

اذن ما يُطرح تحت عنوان «تقدم الواجب على الممكن» يساعد على طرح مسألة التشكيك في الوجود. ولم يكن ابن سبعين قد تطرق الى التشكيك في الوجود ولم يتحدث على اساس هذا الاصطلاح.

تتجلى اهمية ابن سبعين في اشارته الى التقدم الواقعي للواجب وشهوديته الأزلية. ولم يضع ـ على العكس من علماء المنطق ـ معاني الوجوب، والامكان، والامتناع، بمستوى واحد.

بتعبير آخر: حينما يتحدث ابن سبعين عن الوجوب والامكان، لا يتحدد بحدود المسائل المنطقية، ويذهب الى ما هو أبعد مما يدعى بمنطق الموجهات.

علماء المنطق يعتقدون ان الضرورة، والامكان، والامتناع، تؤلف جهة القضايا، وتُعد من كيفيات النسبة بين الموضوع والمحمول. ويقولون ان نسبة المحمول الى الموضوع في قضية ما، لا تخلو من واحدة من هذه الكيفيات الثلاث. وتدعى كل كيفية من هذه الكيفيات الثلاث ـ بحسب مقام الواقع ونفس الأمر ـ مادة القضية. لكن هذه الكيفية نفسها تدعى جهة القضية من حيث تحققها في ادراكنا وظهورها في كلامنا.

طبعاً، يمكن في كل كيفية من هذه الكيفيات الثلاث ملاحظة بعض الاعتبارات التي قد يكون عدّها صعباً.

دراسة هذه الجهات والاعتبارات الملحقة بها، خارجه عن استيعاب هذا المقال، والذي يهمنا هنا هو: لو نظر أحد الى الجهات الثلاث من المنظار المنطقي، لما تحدث عن تقدم احداها على الاخرى، لأن معنى الضرورة والامكان يرسم في ذهن الانسان بدون تدخل أي مفهوم آخر. كذلك لا يمكن الاستعانة بالمفاهيم الاخرى من أجل تعريفها. ولهذا السبب فالتعريف الدقيق لكل مفهوم من هذه المفاهيم لا يتحقق بدون الاستعانة بالمفهوم الآخر المقابل له. فحينما نقول ان الأمر الفلاني من الضروري ان يكون كذلك، نشير الى المعنى التالي وهو ان من غير الممكن ألا يكون كذلك. كذلك يمكن في تعريف معنى الامكان الاستعانة بمفهوم

الضرورة ايضاً. وعليه لا تخلو التعاريف بهذا الشأن من نوع لابد منه من الدور الباطل.

بعد أرسطو، قدّم المغاريون[١] والرواقيون[٢]، تعابير زمانية للجهات، فضلاً عن التأسيس الدقيق لمنطق الجمل. واتضحت هذه التعابير الزمانية من خلال الدراسات التي أجراها آرثور بريور[٣]، وانتهت الى كشف شتى انواع المنطق الزماني. وتوفرت الأرضية لزيادات اخرى من خلال اضافة جهة الزمان[٤] الى جهتي الضرورة، والامكان.

معرفتنا بالتعبير الزماني للجهات، مدينة لبويثيوس الذي ينسب هذا التعبير الى ديودوروس[٥]، المنطقي المغاري الشهير.

اذن الممكن هو الذي يصدق في الحال او في أي زمان في المستقبل. والممتنع هو الذي يكذب في زمان الحال او أي زمان آخر في المستقبل. والضروري هو الذي يصدق في زمان الحال او أي زمان في المستقبل. وغير الضروري هو الذي يكذب في زمان الحال او أي زمان في المستقبل.

يُعد بويثيوس أشهر منطيق في القرن الخامس الميلادي، وانتهى بوفاته العهد القديم، وبدأ عهد القرون الوسطى. ويُعد هذا العهد الذي استمر حتى القرن الحادي عشر او على قول آخر حتى اواسط القرن الثاني عشر الميلادي، عهد ازدهار المنطق في العالم الاسلامي.

في هذا العهد، خلق ابن سينا ومن بعده منطقيون آخرون لاسيما الكاتبي في كتاب الشمسية، والأرموي في كتاب مطالع الأنوار، نظاماً من خلال دمج عناصر

---

(١) Eegarians / Megarics.

(٢) Stoics.

(٣) Prior' Arthur Norman (1914 - 1969).

(٤) Temporal Modality.

(٥) Diodorus Cronus (f1.300 b.c.).

الزمان والضرورة والامكان، قال فيه نيكولاس ريشر[١] انه لم يأت من قبله نظام أرفع منه.

في نهـاية القرون السوداء في اوربا وبداية القرون الوسطى تعرف الاوربـيون على آثار بويثيوس اولاً، ثم على آثار ارسطو عن طريق ترجمة الترجمات العربية لها، الى اللاتينية، وكذلك على التفاسير والشروح التي كتبها المسلمون عليها.

كان لدى منطقيي القرون الوسطى اهتمام خاص بالجهات، لكنهـم لم يـضيفوا شيئاً ذا بال الى تراث القرون السالفة[٢].

اذن التفت ابن سبعين وعلى غرار سائر المفكرين المسلمين الى مسألة الجهات خلال آثاره الفلسفية ـ العرفانية، وتحدث بالتفصيل في هذا الباب. ولا شك في ان نظرته الى معنى الضرورة والامكان، لا تتلخص في نظرة كمنطقي، وانما يؤكد ـ وكما اسلفنا ـ على تقدم الوجوب، والضرورة على الامكان. ويرى كذلك ان الوجوب والضرورة يساوقان الوجود. ولهذا السبب يعتبر واجب الوجود شاهداً أزلياً.

ابن سبعين كان يسعى للوصول الى وحدة الوجود عن طـريق ادراك مـعنى الضرورة. ففضلاً عن مسألة الجهات واهتمامه بالموجهات، توقف ايضاً عند مسألة الايساغوجي[٣] والكليات الخمسة التي تـعد المـدخل الى عـلم المـنطق، وقـام بدراسات دقيقة في هذا المجال.

ابن سبعين، أضاف الى الاصطلاحات الخمسة التي تؤلف الكليات الخـمس، اصطلاحاً آخر، فتحدث عن الألفاظ الستة:

«والألفاظ الســتة هــي: الجـنس، والنـوع، والفـصل، والخـاصة، والعـرض، والشخص. وهذه الألفاظ الستة لم يوجد فيها لأرسـطاطاليس كـتاب مـوضوع يخصها، غير انها في كلامه مبددة، ولما كانت بمنزلة الموضوع والهيولى لعلم المنطق

---

(١) Rescher Nicholas.

٢) لمزيد من الاطلاع راجع منطق الموجهات، الدكتور ضياء الموحد، ط ٢٠٠٢، ص ٦ ـ ٧.

(٣) Isagoge.

ترك ذكرها لغلبة البيان وكونها مقولة لصناعة البرهان، وعنصراً لها، والذي جعل فيها تأليفاً هو فورفوريوس الحكيم[١]» [٢].

اذن يتحدث ابن سبعين في هذه العبارة عن الألفاظ الستة التي هي: الجنس[٣]، والنوع[٤]، والفصل[٥]، والعرض الخاص[٦]، والعرض العام[٧]، والشخص.

يوضح هذا المفكر العارف كل لفظ من هذه الألفاظ الستة على أساس الموازين المنطقية، لكنه حينما يتحدث عنها يبدو وكأن كل واحد منها غير متعارض مع وحدة الوجود. فابن سبعين يعترف بأن الجنس يُحمل على امور كثيرة ومختلفة الحقائق، لكنه يعتقد في الوقت نفسه ان هذا ليس سوى صورة كليّة تتحقق عن طريق الوهم وانفعال النفس بترتيب خاص. فحينما تكشف وحدة الوجود عن نفسها، تزول كل اضافة باعتبار ان وحدة الوجود حاملة لجميع الموجودات، وحينها يصبح فرض الكثرة ليس مشكلاً فحسب وانما متعذراً ايضاً[٨].

على صعيد الفصل المنطقي، ففي ذات الوقت الذي يأخذ بأقوال علماء المنطق وآرائهم، لا يبتعد عن مبدئه الأصلي ايضاً، فيعتبر الفصل مقتضى الوجود المطلق في نوع من النسبة الى الضمير.

يخاطب ابن سبعين في ختام حديثه عن الفصل المنطقي، القارئ قائلاً: «وجميع ما ذكرته لك ان قبلته دون استفهام فلا شك أنك تغالط نفسك فانه من الكلام

---

(١) Porphyry.

(٢) بد العارف، ص ٥٥.

(٣) Genus.

(٤) Species.

(٥) Differentia.

(٦) Special Accident.

(٧) General Accident.

(٨) نفس المصدر، ص ٥٧.

الظلم الوحش الذي لا يُفهَم إلّا حتى يرد عليه ما يفسره»[١].

كلام ابن سبعين حول معنى الشخص، واسع ومتنوع جداً، لكننا نكتفي بالاشارة الى أحد تعابيره فيه:

«وهو العالي الذي يحوي المعاني»[٢].

يقول ابن سبعين في ايضاح هذه العبارة ان الاجناس العالية تبلغ في جميع موجودات العالم عشرة أجناس يقال لها المقولات العشر. والذي لا ريب هو ان جميع هذه الأجناس العالية تتحقق في العالم، ويؤلف هذا العالَم مجموعها. ومعنى هذا ان العالم يستوعب جميع المعاني.

بتعبير آخر: يعتبر ابن سبعين العالم أعلى من كل ما هو موجود فيه. أي لا يمكن اعتبار العالم مساوياً لجميع ما هو موجود فيه، وانما هو أمر عال يحوي جميع الموجودات العينية وأجناسها العالية.

هذا الكلام ينطبق على الانسان أيضاً. فلا شك في تألف الانسان من مجموعة من الأعضاء والجوارح، او بتعبير آخر، تؤلف مجموعة هذه الاعضاء والجوارح، الشخص الانساني. ومع ذلك يتعذر القول ان شخص الانسان يساوي مجموع أجزائه وأعضائه، وانما شخص الانسان هو ذلك الأمر العالي الذي يضم جميع أجزائه.

لربما فكرة ابن سبعين في معنى الشخص، هي ذات الشيء الذي طرحه الكثير من الحكماء بصورة اخرى في آثارهم.

الذين لديهم معرفة بالفلسفة الاسلامية يعلمون جيداً ان تشخص أي موجود، يتحقق عن طريق سلسلة من العوارض المشخصة. فحينما نشير الى موجود معين ونميزه عن سائر الموجودات، انما نعيّن زمانه، ومكانه، وكيفيته، وكميته، وسائر

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٦٣.

خصوصياته الاضافية والنسبية، ونشير اليه عن هذا الطريق.

قيل بهذا الشأن: تُعد كل مجموعة من العوارض والمقولات التي توجب تشخص الموجود، أمراً كلياً، غير ان انضمام كليّ آخر لا يوجب التشخص قط حتى وان بلغ مجموع هذه الكليات الفاً!

يقول الحكماء في مقام الرد على هذا الاشكال: العوارض المشخصة التي نتحدث عنها، انما هي عبارة عن أمارات تشخص. ومعنى هذا الكلام هو ان المشخص الواقعي هو الوجود لا غير. ومن الطبيعي ان ما يتشخص بواسطة الوجود في هذا العالم، يقترن بسلسلة من العوارض دائماً.

حاولنا تسليط الضوء على عبارة ابن سبعين القصيرة بشأن معنى الشخص، وتفسيرها على اساس مبانيه الفكرية. ولكن لابد من الاشارة الى ان هذه المسألة بُحثت من جهات مختلفة ووجهات نظر عديدة، وتحدث المفكرون الغربيون عنها بشكل مفصل.

الغرابة في موقف ابن سبعين هي: بالرغم من ايمانه بوحدة الوجود، وثباته على هذه الفكرة، نراه وفياً أيضاً للموازين المنطقية، ويؤكد على ضرورتها.

٣٧
التصوف والمنطق في آثار ابن سبعين

انه لأمر يثير الاستغراب ان نجد التصوف والمنطق في أثر فكري واحد مع ظهور الانسجام والتساوق بين الاثنين.

معظم علماء المنطق يعترفون ان المنطق علم آلي يعصم بقوانينه فكر الانسان عن الوقوع في الخطأ او الانحراف، بينما التصوف يُطرَح بطريقة اخرى، وتُستخدم في تعريفه كلمات تختلف اختلافاً كلياً عن الكلمات المستخدمة في تعريف المنطق.

منذ نحو ألف عام، استخدم العرفاء كلمة «الذوق» في ايضاح معنى التصوف. ولا ريب في ان استخدام كلمة «الذوق» يشير الى لون من المعرفة المباشرة. ونحن نعلم ان المعرفة المباشرة تتعامل عادة مع التجارب الحياتية المعاشة، كما نعلم ايضاً ان هذه التجارب شيء، والموازين العقلية والمنطقية شيء آخر.

الجوانب المعنوية للانسان قد تُشبّه في بعض الأحيان بالشجرة التي لديها جذور في السماء. وتكمن في هذا التشبيه نقطة أساسية يمكن عن طريقها ادراك وجود وحدة عميقة عليا. فالذي يتحدث عن عمق التصوف، يشير في حقيقة

الأمر الى ارتفاعه وعلوّه، كما ان الذي يتحدث عن علوّه وارتـفاعه، يشـير الى عمقه ايضاً.

على ضوء ما ذكرناه يمكن القول ان التصوف يتصل بعمق وجـود الانسـان، ولذلك لا يمكن ان تُقاس به تلك الامور التي لا تخرج عن اطار البعدين. لذلك قلما يمكن في تعريف التصوف، استخدام الحد المنطقي واستخدام الجنس والفصل.

لهذا السبب يتحدث الكثير من أهل المعرفة بـطريقة اخـرى حـين تـعريف التصوف او ايضاح معناه، ولا يجدون انفسهم ملزمين بمراعاة الموازين المنطقية.

ومن ذلك قولهم في التصوف: «اطلبوه حتى تجدوه» او «اقرعوا باب الحـقيقة كي يُفتح لكم». ومن الواضح ان هذا النمط من الكلمات غير مؤلف من الجـنس والفصل المنطقيين، ولم يُطرح كحد تام او حد ناقص، لكنه مفيد ومؤثر في أرباب السلوك وأهل الاشتياق.

أفرد ابن سبعين في كتاب «بد العارف» فصلاً لدراسة معنى التصوف قـال في بدايته:

«الصوفي هو العالم بالله العـارف بـه الواصـل لغـاية الانسـان السـعيد عـلى الاطلاق»[1].

يشير ابن سبعين في هذا الكتاب الى مقام أهل التصوف ومنزلتهم، ويعبِّر عن المتصوفة بأنهم فضلاء الاسلام، والمدركون للشريعة. ويذهب الى ما هو أبعد من ذلك ايضاً فيقول بأن الحقيقة لا يمكن بلوغها إلّا عن طريق التصوف. ولا يمكن نيل السعادة إلّا عن طريق التشبّه بأهل التصوف، لأن أساس الوصول الى الحقيقة كامن في طريقتهم، ولأن سيرتهم العملية أفضل الطرق وأكثرها اعتدالاً.

يذكر ابن سبعين سلسلة من الفضائل والكمالات الاخرى لأهـل التـصوف، نحجم عن ذكرها.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٢٤.

ما يلفت الانتباه هو قوله في نهاية كلامه أن ما يؤديه أهل التصوف مقتبس من نور النبوة، ويُعد من الامور الالهية. وعليه فالصوفي هو العارف بالحق، والعامل بأوامره، والبصير بالأمور.

تضم كلمات ابن سبعين عن تنزه التصوف عن أي تعلق او ارتباط بالغير نظراً لارتباطه بالوحي الالهي النازل عن طريق الأنبياء. غير أن هذا الكلام لا يتنافى مع نفوذ بعض الأفكار المتعالية من سائر المذاهب الاخرى اليه بحسب اقتضاء الزمان وفي ظل بعض الظروف الخاصة.

رغم تأكيد ابن سبعين على مسألة الوحي الالهي، واعتباره للتصوف امراً مرتبطاً به بشكل وثيق، لم ينصرف عن الأفكار الفلسفية والمنطقية قط، وانما أقبل على دراستها مثل سائر الفلاسفة والمنطقيين.

ابن سبعين يعلم جيداً ان التصوف قوي، وأن قوته نابعة من تفوق الأزلية والرب المطلق على أفكار الناس. ويمكن الكشف عن قوة التصوف من خلال حديث نبوي يقول: لو وُضعت السماوات السبع والجنان السبع في كفة، لكانت هذه الكفّة أخف من كفة كلمة لا اله إلّا الله.

الذي لديه معرفة بقوة، التصوف، يدرك خطورة الدخول الى الحلقة الصوفية ايضاً. فالدخول الى وادي التصوف اشبه بلعب الطفل بالنار. فاللعب بالنار بحاجة الى نوع من النضج والمهارة، ومن تعوزه هذه المهارة، يتحول بفعل النار الى رماد.

لربما يعتقد ابن سبعين ان الدخول الى بوابة التصوف وقطع طريق العرفان، امر في منتهى الخطورة بالنسبة لعامة الناس. فمثلما يُعد الادراك الصحيح لوحدة الوجود واحاطة الوجود بجميع الموجودات امراً أساسياً وجوهرياً، يُعد كذلك بالنسبة لغير المستعدين والفاقدين للصلاحية امراً مهلكاً وايقاعاً في الشرك.

اذن من الأولى بالانسان المؤمن الذي لا يتمتع بقابلية عقلية كبيرة في علم الوجود، ان يطرد هذه الفكرة من ذهنه، وألا يحرم نفسه من تقليد ظواهر شرع المقدس.

ما أوردناه، نوع من الاستشفاف او الاستنباط الذي يمكن التوصل اليه من موقف ابن سبعين في الجمع بين المنطق والعرفان.

ابن سبعين ورغم اقباله على دراسة المسائل المنطقية، لم يبتعد عن مواقفه العرفانية، فكان يشاهد الحقائق المعنوية من خلف نظارة الموازين العقلية، مستنداً من خلال ذلك الى مبدأ أساسي يقول: لا ينبغي اتخاذ العقل مجرد آلة، فانه فضلاً عن كونه طريق المعرفة، لديه جذور الهية.

العقل من وجهة نظر ابن سبعين، هو المخلوق الأول، ولذلك يرتبط بمبدأ الوجود بلا واسطة وبشكل مباشر.

من الواضح ان الانسان حينما يؤمن بهذا المبدأ، وينظر الى العالم بالعقل الاول الذي هو اول مخلوق الهي، فسيرى كل شيء الهياً، ولن يواجه أي شيء سوى مظاهر الحق الالهي المختلفة وغير النهائية.

يتحدث ابن سبعين عن رؤية الصوفي للعقل قائلاً:

«الصوفي يرى ان العقل والهداية والنعمة والرضوان والسعد وما أشبه ذلك، من الاسماء المترادفة... ومنهم من يُسمي هذه القضية التي يجدها الانسان ولا يعنيها، بالضمير، ومنهم من يسميها غريزة يتأتى بها الادراك المعلوم، ومنهم من يسميها احاطة ...»[١].

ابن سبعين ينسب هذه الأفكار الى الصوفية ويعتقد انها ترى في العقل هكذا، غير أن هذه الأفكار هي أفكاره وآراؤه.

يشير ابن سبعين في موضع آخر من كتاب «بد العارف» الى الحكم الاولي للعقل في باب امتناع اجتماع أمرين متناقضين، ويعتقد ان هذا اللون من الأحكام العقلية الذي يُعد صادقاً دائماً، يتحقق من خلال القوة الالهية:

«فيحصل من هذه الأقسام التصور التام والتصديق اليقيني الذي لا سبيل الى

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤٦.

الشك فيه وذلك كله بالعقل الذي يصدق أبداً بالقوة الالهية العامة للمقدمات التي لا وسط لها»[١].

يشير ابن سبعين في هذه العبارة الى التصور التام والتصديق اليقيني غير القابل للشك، ويقول بأن العقل يعمل في هذه الأحكام بالحول الالهي والقوة الالهية. ويتحدث عن حكم العقل بامتناع اجتماع المتناقضين، وعن تصور الوجوب والوجودوالامكان ويرى ان هذه التصورات معان صحيحة تتحقق في لوحة النفس بدون أية واسطة:

«بل لابد من الانتهاء الى تصور يقف عنده ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان، فان هذه لا حاجة فيها الى تصور شيء قبلها يكون سبباً لتصورها، بل هي معان صحيحة ظاهرة مركوزة في النفس»[٢].

يتحدث ابن سبعين اذن عن ترسخ بعض التصورات في الذهن، لذلك لابد من الرجوع الى الانسان نفسه من اجل الحصول عليها.

من هنا يمكن ان نفهم اختلاف موقف ابن سبعين ازاء ماهية العقل وموقعه، عن موقف لفيف كبير من الحكماء المشائين. فالتعقل الذي يتحدث عنه لا يحصل عن طريق ما يدعوه بالعلم الحصولي، وانما تعود نفس الانسان اثناء التعقل الى ذاتها العقلية. وتُعد الذات العقلية للانسان، كل الأشياء نظراً لبساطتها الظلية.

بتعبير آخر: يتحقق باطن جميع الاشياء في العقل البسيط، بطريقة اللف والبساطة. وحينما يراجع الانسان ذاته العقلية خلال التعقل، يستطيع بلوغ الحقائق الخاصة في ظل ظروف خاصة.

على أساس هذه النظرية، يتحقق حتى ادراك المحسوسات، عن طريق عودة الانسان الى ذاته البسيطة العقلية، لأنّ العقل البسيط الانساني هو الذي يبزغ

(١) نفس المصدر، ص ١١٠.

(٢) نفس المصدر، ص ١٠٩.

خلال ادراك المحسوسات في افق القوى النفسية، ويكشف عن أشعته النورانية من خلال الآلات والأدوات.

اذن ينبثق الاحساس والتعقل من منشأ واحد، ويرجع التفاوت فيما بينهما الى سلسلة من الآلات والأدوات.

هذه الفكرة، مستعرضة في آثار القاضي سعيد القمي ـ حكيم القرن الحادي عشر الهجري ـ بشكل اكبر. غير أنّ كلمات ابن سبعين في هذا الاطار، قريبة الى حد بعيد من نظرية القاضي سعيد القمي. ما قاله ابن سبعين هو:

«والدليل على ذلك رجوعه على ذاته أعني انه لا يمتد مع الشيء الممتد فيكون أحد طرفيه نائباً عن الآخر، وذلك أنه اذا اراد علم الشيء الجسماني امتد معه وهو قائم ثابت على حاله لأنه صورة لا تضيق عن شيء»[١].

ابن سبعين يتحدث عن تجرد النفس وروحانيتها، ويعتقد انّ العقل غير قابل للتقسيم قط ولا يمكن تجزئته اطلاقاً، ويستدل على ذلك بقوله: العقل يراجع ذاته من أجل ادراك الامور، لكنه لا يمتد بادراك الشيء الممتد، لأنّ الشيء القابل للامتداد لا يمتد إلّا اذا كان بمقدور أحد طرفيه ان يحل محل الطرف الآخر، بينما يدرك الانسان الشيء الممتد وعقله ثابت على حاله. والدليل على ثبات العقل وعدم امتداده هو انّ العقل لا ينقصه شيء من تلك الأشياء التي يدركها. وهذه الفكرة، تعبير آخر عن القاعدة التي تقول «بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشيء منها» والتي يستند اليها القاضي سعيد القمي، ويهتم بها الحكماء منذ القدم.

القاضي سعيد القمي يرى جريان هذه القاعدة في وجود العقل، وبلور على أساسها نظريته. اما ابن سبعين فقد طرح الفكرة بطريقة اخرى، رغم انه توصل الى ذات النتيجة التي توصل اليها القاضي سعيد القمي. فالقاضي سعيد القمي يصف العقل وكما رأينا بأنه صورة لا تضيق عن شيء. فهذه العبارة وان بدت

---

(١) نفس المصدر، ص ٢١٥.

مختلفة في الظاهر عن عبارة «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، غير أنها لا تختلف عنها من حيث المعنى والمضمون.

من الجدير بالذكر انّ هناك فاصلاً كبيراً بين القاضي سعيد القمي وابن سبعين، ان من حيث الزمان وان من حيث المكان. كما يختلف الاثنان فكرياً من عدة وجود، لكنهما يقتربان من حيث فكرة التعقل، وكلاهما يولي العقل أهمية اكبر من سائر الحكماء.

لابن سبعين عبارة اخرى في كتاب «بد العارف»، ذات أهمية كبيرة:

«قال بعض الناس علم الانسان يبدأ من معقول وينتهي الى معقول»[1].

اذا سلّمنا بأنّ العقل يمثل بداية ونهاية العلم، فستتغير أشياء كثيرة جداً، ويتغير نوع نظرة الانسان الى العالم والخلق. وأولى القاضي سعيد القمي لهذا الموضوع أهمية كبيرة، وأشار الى بعض المسائل المترتبة عليه.

من الفروع والنتائج المترتبة على هذا الموضوع ما يلي: النفس هي عقل بحسب مقام الباطن وبالذات، والعقل هو نفس في مرحلة الظاهر وبالعرض.

بتعبير آخر: اذا كان العقل نفساً باطنية، فالنفس عقل ظاهري. وعلى هذا الأساس لابد من الاقرار بأنّ النفس والعقل ليسا موجودين متباينين ومنفصلين، بحيث يتصف أحدهما بالظهور والآخر بالبطون، وانما النفس هي العقل الذي ظهرت فيه صورة الشوق واتصف بصفة المشيئة او الارادة.

طبقاً لهذه النظرية لابد من القاء نظرة جديدة على كل ما هو صادر عن النفس الناطقة، والتفكير بطريقة اخرى، لأن النفس وكما قلنا هي عبارة عن ظهور العقل في مراتب أوطأ. وكل ما يصدر عن النفس لابد أن يحكم بنفس هذا الحكم ايضاً، ولابد أن يُعدّ من ظهورات وتجليات العقل.

اذن ما يصدر عن النفس الناطقة، ليس ابتدائياً او مسبوقاً بعدم، وانما هو نوع

---

(١) نفس المصدر، ص ١١٢.

من الظهور بعد البطون الذي يتحقق في العقل بحسب مقام الواقع ونفس الأمر، ويبلغ مرحلة الظهور والبروز عن طريق النفس. وحينذاك لابد من التمييز بين البدء، والابتداء، وتحاشي الخلط بين الاثنين.

لاريب في صدور العقل بصورة ابتدائية وبدون أية سابقة، عن الحق تعالى، ولذلك يعدّ المخلوق الأول. واذا وافقنا على تحقق النفس الناطقة وكل ما هو صادر عنها، في العقل، فلابد من الاعتراف بالأمر التالي أيضاً وهو أنّ قاطبة الحقائق، هي مخلوقات ابتدائية وغير مسبوقة.

طبعاً لابد من الانتباه الى الأمر التالي أيضاً وهو انّ جميع الموجودات الامكانية، ذات أحكام مختلفة ومتفاوتة من حيث محكوميتها بحكم الابتداء او البدء. بمعنى انّ كل موجود من الموجودات الصادرة عن النفس لن تكون محكومة بحكم الابتداء في مقام المقايسة بالنفس الناطقة، لأنّ كل ما يصدر عن النفس، يتحقق من قبل ذلك في العقل بنحو اللف والبساطة. والشيء المتحقق قبل الظهور، لا يمكن اعتباره محكوماً بحكم الابتداء.

اما حينما يُدرس كل موجود من الموجودات في مقام المقايسة بالحق تعالى، فلابد ان يُحكم بحكم الابتداء، لأنّ جميع الموجودات تعدّ من شؤون العقل، وبما أنّ العقل وشؤونه تعدّ مخلوقاً أولاً، اذن جميعها تعدّ محكومة. بحكم الابتداء.

من اجل تسليط مزيد من الوضوح على هذه الفكرة نقول: انّ لحظة ظهور كل موجود من موجودات هذا العالم، لا تعدّ ابتداء وجوده، اذ تعدّ جميع موجودات هذا العالم، من شؤون العقل، وتتحقق مع العقل في المرتبة العقلية.

بتعبير آخر: تعدّ جميع موجودات هذا العالم، من شؤون العقل بطريقة وحدانية وجملية، كما انها محكومة بالصدور بشكل تبعي بعد الصدور الابتدائي للعقل عن الله تعالى. لذلك ينبغي بدلاً من استخدام كلمة الابتداء للتعبير عن لحظة ظهور الموجودات في هذا العالم، استخدام كلمة البدأ.

القاضي سعيد القمي استند الى هذا الأمر في بعض آثاره، ونسب القول

بالتفاوت بين الكلمتين السابقتين، الى بعض مشايخ أهل المعرفة.

قيل انّ عبد الله بن طاهر سأل الحسين بن الفضل السرخسي (ت ٢٨٢ هـ) عن معنى الآية ﴿كل يوم هو في شأن﴾[١]، اذا علمنا انّ الله تعالى يعلم كل شيء في الأزل حتى يوم القيامة. فأجابة. السرخسي: «انها شؤون يبديها لا شؤون يبتديها».

هكذا نفهم من هذه الاجابة ان ثمة تبايناً بين البدأ والابتداء، وبذلك نفهم ايضاً ان عنوان الابتداء لا يصدق إلّا على العقل وشؤونه، بينما عنوان البدء يصدق على موجودات هذا العالم[٢].

ما طرحناه هنا لا يكون لديه اعتبار إلّا اذا تمّ قبل ذلك اثبات مسألتين اخريين:

المسألة الاولى هي انّ العقل هو المخلوق الأول.

والمسألة الثانية هي أنّ العقل من مصاديق قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بواحد منها».

القاضي سعيد القمي يؤمن بصحة هاتين المسألتين ويسعى للبرهنة عليهما دائماً. ويتمسك خلال ذلك أيضاً بقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، مستعيناً لاثبات ذلك حتى بالأدلة النقلية.

ويعتقد أنّ الآية الكريمة ﴿وما أمرنا إلّا واحدة كلمح بالبصر﴾[٣]، تدل على صحة هذه القاعدة ايضاً.

الرجوع الى آثار ابن سبعين والقاضي سعيد القمي، يكشف عن اتفاق هذين المفكرين في مسألة أساسية واحدة على الأقل. فهما يعتقدان انّ العقل يعود الى ذاته دائماً خلال تعامله مع أي شأن من شؤون هذا العالم، ولذلك يظهر ويعبّر عن نفسه

---

(١) الرحمن، ٢٩.

(٢) رسالة الفوائد الرضوية، ضمن مجموعة الأربعينات لكشف الانوار القدسيات، ص ٩٨ـ٩٩.

(٣) القمر، ٥٠.

خلال تلك العودة.

ولكن حينما يدور الحديث عن العودة، تُطرح الفكرة التالية أيضاً وهي انّ هذه العودة الى الأصل، ينبغي ان تكون على شكل دائرة. وكان القاضي سعيد القمي ادرك هذه الفكرة، ورسم العقل على شكل دائرة، معبّراً عن اعتقاده بأنّ الله تعالى ليس لديه حد قط كي تنتهي الأشياء عند حده، كما انه تعالى لا ينتهي عند حدّ شيء ما.

طبعاً، جميع الأشياء، محدودة عند الله تعالى، وهو مع جميع الأشياء ولكن ليس بنحو المقارنة، ويختلف عن جميع الأشياء ولكن ليس بنحو المباينة. وعليه فالله تعالى مركز دائرة الوجود. ولكن لابد من ادراك الأمر التالي وهو ان ثمة تبايناً أساسياً بين المركز في الدائرة العقلية والمركز في الدائرة الحسية. ففي الأشكال الصورية والجسمانية، تحيط الدائرة بالمركز، بينما في الأشكال العقلية يحيط المركز بالدائرة.

يقول القاضي سعيد في ذلك:

«انّ المركز في الأشكال العقلية بخلاف المركز في الأشكال الحسية، لأنه في الجسمانيات تحيط به الدائرة، وفي الأشكال العقلية هو محيط بها، وفهم ذلك عسير جداً»[1].

القاضي سعيد اذن يرى فهم هذه الفكرة أمراً في منتهى الصعوبة والتعقيد، مما يعبّر عن عمقها ودقتها. والنقاط الدقيقة والعميقة في آثار هذا المفكر العارف، ليست قليلة قط، وقد وقع في اكتشاف هذه النقاط تحت تأثير أحاديث وروايات أئمة أهل البيت النبوي.

كما انه استند في كثير من الأحيان الى كتاب «اثولوجيا»، الذي عدّه من آثار أرسطو بتأثير خطأ تأريخي شائع. ويبدو انّ الذي يقرب القاضي سعيد القمي من

(١) الفوائد الرضوية، ص ١٠٠.

ابن سبعين، ويطابق آراءهما في بعض الأحيان هو الأفكار الواردة في ذلك الكتاب.

والحقيقة هي أننا لو أردنا ان نقيس ابن سبعين الذي كان يعيش في المغرب الاسلامي، بمفكر اسلامي كبير من مفكري المشرق الاسلامي، لكان الفيلسوف الاشراقي شهاب الدين السهروردي أجدر من أي شخص آخر.

ابن سبعين قريب من السهروردي من مختلف الأوجه والجهات، ويمكن ان نجد شبهاً كبيراً بين الاثنين، لاسيا في مجال طريقة التفكير المنطقي وتناول القضايا ذات الصلة بهذا الفن.

رأينا فيا مضى انّ ابن سبعين يولي أهمية كبيرة لطرح المسائل المنطقية، وقد أشار الى اهم القضايا المتصلة بالمنطق. وأفرد في كتاب «بد العارف» فصلاً تحت عنوان «ضرورة المنطق»، تحدث فيه عن مسألة الايساغوجي وأهميتها. والذي يجلب الانتباه هو انه سعى للتوصل الى وحدة الوجود عن طريق طرح مفهومي الوجوب والضرورة المنطقيين.

شهاب الدين السهروردي، انبرى لتناول المسائل المنطقية، اكثر من أي حكيم اشراقي آخر. ويعدّ من بين الذين جاؤوا بأفكار جديدة في الحقل المنطقي وأبدعوا فيه. وسبق أن أشرنا في كتابنا «اشعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي» الى ابداعاته وابتكاراته في المنطق، ولا نود تكرارها هنا.

ما يمكن ان يحظى بالأهمية هنا هو: لماذا يولي الحكيم الاشراقي أهمية للمنطق الى هذا الحد؟ ولماذا يزج بهمته العالية وجهوده الحثيثة لتحقيق هذا الغرض؟

ويمكن ان يُطرح هذا السؤال بالنسبة لابن سبعين أيضاً، لأنه مفكر صوفي، ولديه ارتباط وثيق مع كثير من أهل السلوك والتصوف. فهو يؤمن بوحدة الوجود، وتحدث بالتفصيل عن شطحيات الحلاج وبايزيد البسطامي وغيرهما. والذين ينطلقون في وادي السلوك وينهمكون في تهذيب النفس وتزكية الباطن، قلما يشتغلون بالمنطق ويدرسون مسائله.

لابد من القول في الاجابة على هذا السؤال: السهروردي كحكيم اشراقي وابن سبعين كصوفي من أهل الطريق، يتعاملان مع تهذيب الباطن والسلوك المعنوي، بنفس مستوى التعامل مع العقل والايمان بدوره الأساسي في تحصيل المعرفة.

صحيح أنّ السهروردي يؤمن بالجذبات الروحية والخلسات المعنوية ويعتبر نفسه من أهل الكشف والمشاهدة، لكنه كان يسعى باستمرار الى عدم التحدث بدون برهان واستدلال. وطوى ابن سبعين عين هذا الطريق أيضاً، فلم ينفصل عن الموازين المنطقية في طرحه لأهم المسائل العرفانية.

يُثار هنا سؤال آخر يقول: لماذا يُقبل على دراسة المسائل المنطقية اولئك الذين يولون اهمية كبيرة للعقل؟

ينبغي في مقام الاجابة على هذا السؤال، دراسة أهمية المنطق ودوره في تحقق معرفة الانسان. وتشير دراسة الكتب المنطقية الى قلة الاختلاف بين المنطقيين في تعريف فن المنطق، لكنهم يختلفون كثيراً في علاقة المنطق بالفلسفة وسائر أنواع العلوم.

البعض يعتبر المنطق مجرد آلة وأداة للعلوم، ولذلك لا يرقى الى مستوى العلوم ولا يعدّ جزءاً منها. ويرى آخرون أنّ المنطق، من اقسام الحكمة، ولا ينبغي ان يُنظر اليه خارج اطار العلوم والمعارف.

هؤلاء يرون انّ المنطق وان كان آلة وأداة لبعض العلوم، ولكنه ليس آلة لجميع العلوم. فالانسان يعرف الأوليات على سبيل المثال، بينما لا يلعب المنطق أي دور في بلوغ الانسان لمثل هذه الادراكات.

اذن اذا كان المنطق أداة وآلة لبعض العلوم، فلابد ان يصدق عنوان الآلة او الأداة على كثير من العلوم الاخرى ايضاً، فيعدّ علم النحو وعلم الصرف، من أدوات علم الفقه، ويعدّ علم الهندسة من أدوات علم الهيئة.

قد يقال هنا: ارتباط بعض العلوم والمعارف بالبعض الآخر، يختلف عن ذلك الشيء الذي يطرح في باب المنطق وكونه آلة لسائر العلوم والمعارف، لأنّ

الارتباط فيما بين العلوم نفسها، يجري بفعل التقدم والتأخر، او كون بعضها مقدمة والبعض الآخر ذا مقدمة، بينما آلية المنطق للعلوم والمعارف شيء آخر يمكن ان يعبّر عنه بالاختلاف بالمستوى والتفاوت بالدرجة.

المعقولات الثانية تؤلف موضوع المنطق، ولا يمكن ان تستحصل إلّا عن طريق تجريد وانتزاع الذهن. والذين يدافعون عن المنطق، غير غافلين عن هذه الفكرة، ولذلك يقولون:

صحيح انّ المعقولات الثانية تؤلف موضوع المنطق، غير انّ المعقولات الثانية تعدّ من الادراكات الذهنية والهيآت النفسانية. وبما انّ النفس الناطقة موجود خارجي، فلابد ان تعدّ هيآتها وصورها الادراكية جزءاً من الموجودات الخارجية.

بتعبير آخر: القول بالتفاوت والاختلاف بين ذهنية الشيء وخارجيته، نتيجة تتحقق عن طريق نوع من المقايسة والنسبة، لأنّ ذهنية أمر ما لا يكون لها معنى إلّا من خلال القياس بأمر خارجي. وحينما لا يتحقق هذا القياس فلن يكون للذهنية أي معنى صحيح.

اذن المعقولات الثانية وان عدّت جزءاً من الامور الذهنية، إلّا انها تعدّ من اجزاء الموجودات الخارجية ايضاً. ولو سلّمنا بأنّ المعقولات الثانية ـ بصرف النظر عن أية نسبة ومقايسة ـ جزء من الموجودات الخارجية، فليس باستطاعتنا اعتبار المنطق مجرد آلة او أداة في خدمة العلوم والمعارف الاخرى.

تصور الفاصل بين الذهن والعين، وايجاد صدع بين الاثنين من خلال النظر اليهما كعالمين مختلفين، أمر يؤدي الى ظهور العديد من المشاكل التي قلّما يستطيع أحد أن يحلها.

الكثير من فلاسفة الشرق والغرب، بذلوا جهوداً على مدى التاريخ لحل هذه المشاكل، لكنهم لم يفلحوا في الخروج من هذا المأزق، لأنّ الفاصل الذي رسم بين عالم الذهن وعالم الخارج، عميق ومعتم الى درجة بحيث يبدو الانتقال من أحدهما

الى الآخر أمراً في منتهى الصعوبة والخطورة.

لا نريد التحدث عن هذه المسألة والمعضلات ذات الصلة بها، كما لا نريد استعراض الطرق التي اقترحها فلاسفة الغرب لحل معاضل عالم العين وعالم الذهن، ولكن لابد من التأمل في كلمات ابن سبعين.

سبق أن ذكرنا بأنه يعتقد برجوع العقل الى ذاته حينما يصطدم مع الأشياء وذلك لادراكها. ومن هذا الرجوع الى الذات، يستطيع ادراك المدركات. وفي هذا النمط من الرؤية، يزول الفاصل بين الذهن والعين.

ابن سبعين، طرح هذه الفكرة بطريقة اخرى في كتاب «بد العارف»، فقال:

«ومنهم من قال العلم سر يقذف في النفس، والذي اقوله انّ من لم يعرف نفسه فحقيق عليه ان لا يعرف غيره، وحقيقة العلم تتبين عند معرفة العقل والنفس»[١].

يتضح مما سبق مدى الأهمية الكبيرة التي تتميز بها مسألة العقل والمعقولات. ولا ينبغي عدّ ذلك العلم الذي يعني بدراسة المعقولات الثانية مجرد آلة وأداة، سيما وأنّ عدداً كبيراً من الحكماء المسلمين يعتبر المنطق جزءاً من أجزاء الحكمة، ويحجم عن تحديده بحدود الآلة.

علي المدرس الزنوزي، الذي يعدّ من كبار الحكماء ويأتي بعد ملا صدرا الشيرازي، لديه رسالة، عدّ فيها المنطق قسماً من أقسام الحكمة. غير ان هذه الرسالة فُقدت وللأسف.

هادي السبزواري أشار بدوره الى هذه الفكرة في بداية منظومة المنطق، وعبّر عنه بحكمة الميزان:

قال تعالوا طالبي الأيقان

أتلوا عليكم حكمة الميزان

السبزواري يخاطب في هذا البيت الشعري طلاب اليقين، من اجل ان يتحدث

---

(١) بد العارف، ص ٩٢ـ٩٣.

اليهم عن حكمة الميزان، أي المنطق.

الحكيم السبزواري يشير هنا الى ملاحظة يمكن ان تكون مهمة. فهو يقول: حتى لو نظرنا الى المنطق كآلة وأداة للحكمة، يمكن ايضاً اعتباره من اجزاء الحكمة ايضاً، لأنّ تدوين المنطق قد حصل من أجل أن ينظر من خلاله كمرآة الى باطن الحكمة. والواضح انّ المرآة تكشف عن غيرها، وما به ينظر، فانٍ ومندك في ما فيه يُنظر. وعليه فالمنطق باعتباره مرآة الحكمة، لن يكون شيئاً آخر غير الحكمة.

قد يقال: صحيح أنّ المنطق مرآة الحكمة، ولكن تترتب عليه فوائد اخرى لا تعدّ من أقسام الحكمة.

وقيل في الرد على ذلك: الفوائد الاخرى المترتبة على المنطق، من بين الامور التي يمكن عدها غاية بالعرض. وما ذُكر هنا طُرح في بداية منظومة السبزواري، وحظي بتأييد هذا الحكيم. وتوجد في كلماته نقاط جديدة ودقيقة لسنا بصدد التأشير عليها. ففضلاً عن اشارته الى التفاتية العلوم واضافية الادراك، برّر كذلك آلية المنطق في أفضل وجه.

كشف السبزواري بطريقة جيدة عن انّ آلية المنطق ليست لا تعد نقصاً وعجزاً فحسب، وانما تضيف اعتباراً واستحكاماً عليه ايضاً. واذا ما اتفقنا على انّ آلية المنطق تمنع فكر الانسان عن الوقوع في الخطأ والانحراف، فلابد من الاعتراف بالحقيقة التالية وهي أن فائدة المنطق، اكبر فائدة باستطاعة الانسان الوصول اليها.

التفت أحد المفكرين الغربيين لهذا الأمر، فقال في كتابه «المفكرون اليونانيون»: علينا احترام المنطق الأرسطي او المنطق الصوري، ليس كميدان تمريني للتفكير الدقيق، وانما كآلة يمكن استخدامها للتفكير الصحيح. غير انّ هذا الاحترام، هو في معظمه للابداع الأرسطي الفرعي اكثر مما هو للابداع الاصلي. أي انه لنظرية المغالطة والسفسطة والتفريق بين العملية الفكرية الموجهة المشروعة والعملية

الفكرية غير المشروعة المفصلة في كتاب الاورغانون[١]، وقبل ذلك في كتاب «المغالطات السوفسطائية»[٢].

نظريات أرسطو في السفسطة لم تكن دليل القدماء على مدى قرون عديدة فحسب، وانما لازالت تمنحنا القابلية على تمييز الاستنتاجات الصحيحة والحقيقية عن الاستنتاجات الخاطئة الخادعة، وتصوننا عن الذهاب في كل مرة الى ساحل المحيط لغسل ايدينا على حد التعبير الهزلي لبويرن[٣]. فالمنطق الصوري الذي هو في شطره الاكبر نتاج الابداع الأرسطي، يجعلنا قادرين كي نحكم مثلاً هل انّ هذا الاستدلال دوري، او مصادرة على المطلوب، او انعكاس غير صحيح لقضية ما، او هل انّ هذا الكلام ذو معنيين الخ. فمعرفة هذه الأحكام عن طريق المنطق تجعلنا نفرض على الخصم الأخذ بهذه الأحكام، وتشخيص الأحكام والقضايا غير الصحيحة بسهولة.

انبثق المنطق الأرسطي من مهدين: الأول هو الصراعات الديالكتيكية التي كانت شائعة في المجتمعات المدنية، وقاعات المحاكم، والمدارس الفلسفية. والثاني هو أفكار الباحثين التي أسست العلوم الرياضية في زوايا الاختلاء.

من أجل الصراعات الديالكتيكية، كان من الضروري ظهور معايير يمكن عن طريقها تشخيص المحتوى الأصيل عن الظاهر المنمق، والنجاة من السقوط في فخ الخداع.

غير أنّ الرياضيات، كانت قدوة للامساك بالحقائق الكلية. ونحن نعتقد انّ نفوذ التعاليم الرياضية في فكر أرسطو وذهنه لم يقوّم كما ينبغي حتى يومنا هذا.

---

(١) Organon.

(٢) De Sophisticis Elenchis.

(٣) Boerne.

ونواجه في كتاباته تعاريف الأشكال الهندسية في كل خطوة[١].

تأثير أرسطو على اذهان وألسنة الآخرين على امتداد التاريخ، ليس بالشيء البسيط. فلو لم يقم إلّا بتدوين فن المنطق فحسب، لظل صاحب المقام الأسمى بين رجال الفكر ايضاً.

أرسطو فضلاً عن الحب الذي حظي به في عالم المسيحية، كان مشهوراً ومقدّراً في عالم الاسلام أيضاً حتى قيل انّ المقاتلين المسلمين والنصارى حينما اقبلوا على امتداح أرسطو خلال الحروب الصليبية، نسوا العداء الذي كان محتدماً بينهم.

بحسب ما جاء في التاريخ، كان الاسكندر يسعى للاستحواذ على العالم عن طريق القوة والسيف، لكنه لم يبلغ هذا الهدف، وسرعان ما طوى النسيان الانتصار العابر الذي حققه على جزء من العالم، بينما كان ارسطو يحكم أذهان العالمين عن طريق فكره ومنطقه على مدى قرون متتالية، ولازال بالامكان طرحه في هذا اليوم في العديد من المحافل العلمية والأجواء الفكرية.

الانسجام المنطقي في الفكر، وخلو الأحكام والقضايا من التناقض، من اهم الانجازات التي حققها المنطق الأرسطي. وتكمن قوة المنطق، في هذا الموضوع بالذات، ويمكن تحديد حدوده ضمن هذا الاطار ايضاً. فالامتناع الذاتي للتناقض، يُعد المبدأ الوحيد الذي يؤلف أساس الفكر البشري. والذي لا يؤمن بهذا المبدأ، يُحرَم من التفكير الصحيح الصائب.

كما تقدم، يرى ابن سبعين كمال الانسان في صلاح عقله، ولا ريب في ان صلاح العقل يعتمد على مراعاة الموازين المنطقية. ومعرفة هذا الأمر أدت بهذا المفكر العارف لدراسة المسائل المنطقية خلال آثاره الفلسفية ـ العرفانية، وتعزيز أفكاره عن هذا الطريق.

ابن سبعين كان يعلم مراعاة الموازين المنطقية أمراً ضرورياً من أجل صيانة

---

(١) المفكرون اليونانيون، تأليف تيودور غمبرتس، ترجمة محمد حسن لطفي، ج ٣، ١٢٦٦ ـ ١٢٦٧.

الفكر من الوقوع في الخطأ والانحراف. ولذلك كان يعتقد ان دخول عالم التصوف وقطع طريق العرفان، لا يمكن ألا ينسجم مع الموازين المنطقية.

ابن سبعين ليس هو الوحيد الذي لا يرى وجود عدم انسجام بين التصوف والمنطق، وانما كان يحمل هذا اللون من التفكير شهاب الدين السهروردي ايضاً في مشرق العالم الاسلامي.

السهروردي فضلاً عن تأليفه للعديد من الآثار المستقلة في المنطق، لم ينه كتابه المهم والأساسي ـ أي حكمة الاشراق ـ بدون طرح المباحث المنطقية المهمة. فهذا الكتاب وكما هو واضح من اسمه يختص بتناول المسائل الاشراقية والتي تتصل عادة بعالم الكشف والشهود. ومع ذلك نلاحظ دور المسائل المنطقية، واضحاً وبارزاً في هذا الكتاب ايضاً. والأمر الذي يثير الانتباه في هذا الكتاب هو ان هذا الفيلسوف الاشراقي يولي مبحث المغالطات اهمية اكبر من بين المباحث المنطقية وتحدث عنها بتفصيل اوفى.

تضخيم دور المغالطات في كتاب «حكمة الاشراق»، كبير الى درجة بحيث ألحق ضرراً بانسجام موضوعات الكتاب، وخرج به عن حد الاعتدال. وأدرك السهروردي نفسه هذه المسألة، ولذلك حاول الاعتذار، فقال:

«قاعدة واعتذار. انما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر اعتماداً على الكتب المصنفة في هذا العلم الذي هو المنطق وأكثَرْنا في المغالطات ليتدرب الباحث بها، فان الباحث يجد الغلط في حج طوائف الناس»[١].

في هذه العبارات يعترف السهروردي انه طوى طريق الاختصار في معظم المباحث المنطقية، بينما فصّل وأطنب في مبحث المغالطات. ويعتقد السهروردي بوقوع العديد من قادة النحل والمذاهب الفكرية في ورطة المغالطة ومن ثم السقوط في وادي الضلال. ولهذا السبب يحظى مبحث المغالطات بأهمية استثنائية،

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ص ١٦٠.

وباستطاعة طلاب الحقيقة اكتساب المهارة في هذا المجال من اجل التخلص من الوقوع في فخ المغالطات.

قلما نعرف أحداً في تاريخ الثقافة والفلسفة الاسلامي، بلغ مستوى السهروردي في الجمع بين المهارات المنطقية والاشراقات القلبية.

يقول شمس الدين محمد الشهرزوري ـ وهو من كبار شرّاح كتاب حكمة الاشراق ـ في مقدمته على هذا الكتاب ان السهروردي كان رائداً في الحكمة البحثية والحكمة والذوقية، ويؤكد على انه لم يجد لا بين الحكماء ولا بين أهل الذوق من بلغ هذا المقام الرفيع(١).

لا ريب في انطباق كلام الشهرزوري في السهروردي، مع الواقع والصواب، غير ان ابن سبعين كان موفقاً ايضاً في الجمع بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، ولعب دوراً جديراً بالملاحظة في هذا المضمار.

وتبرز أهمية هذا الموضوع بشكل اكبر حينما نعلم بأن ابن سبعين كان يعيش في غرب العالم الاسلامي، ولم تكن الحكمة الاشراقية مثارة بالمعنى الذي كان يثيره السهروردي.

صحيح ان ابن سبعين كان يطلق على حكمته بصراحة اسم «الحكمة المشرقية»، غير ان حكمته المشرقية تختلف في بعض الجهات عن حكمة السهروردي الاشراقية. كما نراه يقول في كتاب بد العارف:

«وهذا الذي تكلمتُ معك فيه هو على مذهب الحكمة المشرقية وانا لا نقول به على الاطلاق ولكنّا نفضله على غيره لقربه من الحق»(٢).

هكذا نرى ان ابن سبعين يرجح الحكمة المشرقية على سائر المذاهب الفكرية لقربها من الله تعالى.

---

(١) نفس المصدر، ص ٦.

(٢) بد العارف، ص ٣٨.

قد يقال: ما هو الاختلاف بين الحكمة الاشراقية عند السهروردي والحكمة المشرقية عند ابن سبعين؟ وكيف يمكن التميز بين الحكمتين؟

ينبغي ان يقال في الاجابة على هذا التساؤل: الاختلاف بين الحكمتين قابل للتبيين عن طريق المنابع التاريخية لهذين التيارين الفكريين. فابن سبعين يرى الحكمة الرمزية الهرمسية منبعاً لحكمته المشرقية، ويقول:

«أما بعد فقد استخرتُ الله العظيم على افشاء الحكمة التي رمزها هرامسة الدهور الأولية والحقائق التي رامت افادتها الهداية النبوية»[١].

نرى ابن سبعين يتحدث عن هرمس[٢] كمصدر قديم وحيد لحكمته، بينما يتحدث السهروردي ـ فضلاً عن الحكمة الهرمسية ـ عن عدة منابع فياضة قوية أفاد منها في حكمته الاشراقية. فكان مهتماً بالحكمة اليونانية، ويعتقد ان مجموعة من فلاسفة اليونان مثل فيثاغورس[٣]، وانباذقلس[٤]، اشتغلوا بنوع من الحكمة المعنوية التي بلغت ذروتها عند افلاطون، ولذلك نراه يعبِّر عن افلاطون بصاحب الأيدي والنور، ويشيد به كحكيم الهي.

يتحدث السهروردي عن المصدر الهندي للحكمة المعنوية أيضاً، ويعتقد ان هذا النوع من الحكمة قد اتسع على يد مجموع من البراهمة.

ما هو بارز في الحكمة الاشراقية السهروردية ويمكن ان يلعب الدور الاول هو الحكمة الخسروانية. فهذه الحكمة لون من الحكمة القديمة التي ظهرت على يد فئة من الحكماء الفهلويين الذين يقف كيومرث في مقدمتهم.

يعتقد السهروردي ان كيومرث هو عين ذلك الشخص الذي كان يدعى «مالك الطين»، ويمكن ان تكون هذه الكلمة تعريباً للاصطلاح الفارسي «غلشاه». وتُعد

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٩.

(٢) Hermes.

(٣) Phythagoras (570 - 490 B.c.).

(٤) Empedocles (495 - 435 B.c.).

كلمة «غلشاه» لقباً للشخصية الاولى في الاسطورة الايرانية التي وصلت من العهد القديم.

انتشرت الحكمة الخسروانية بعد كيومرث على يد فريدون، ثم على كيخسرو في بلاد ايران. ويعتقد السهروردي ان اصحاب هذه الحكمة يتميزون بالعظمة الالهية التي كانت تدفع الامور باتجاه الانتظام والأعمال للسير وفق العدل.

وتحدث السهروردي بالتفصيل عن كل من:

١ ـ الطباع التامة.

٢ ـ الخميرة الأزلية.

ويُعد كذلك اصطلاح «العقل الأحمر» من الاصطلاحات الخاصة التي ابتدعها هذا الحكيم الاشراقي، وكتب رسالة في هذا الاصطلاح. واذا كان اللون الأحمر منبعثاً من اللونين الأبيض والأسود، فلابد ان يشير اصطلاح العقل الأحمر الى معنى خاص.

يعتقد السهروردي ان العقل الأحمر هو ذلك العقل الذي ينشط في جسم الانسان الترابي، ويتعامل مع الامور المحيطة. فالعقل الذي يعمل في جسم الانسان، بما انه مرتبط بالعقل الكلي، يكون ذا لون أبيض وشفاف ونوراني، وبما انه سجين في الجسم المادي المظلم، يكون ظلمانياً وأسود.

اذن العقل الأحمر يشير في اصطلاح السهروردي الى هذا المعنى بالذات، وتحقق هذا المعنى هو ذلك الطريق المعقد الصعب الذي يقطعه سالك طريق الحقيقة. ومن هنا يمكن ادراك ان اصطلاح «الطباع التامة» يشير الى معنى يقترب كثيراً مما يُراد في اصطلاح «العقل الأحمر»، لأن اصطلاح الطباع التامة يشير الى شيء يشمل حقيقة الانسان بجميع حجمها. والذي لاريب فيه هو ان حقيقة الانسان بجميع حجمها، لا تتحقق بدون العقل في نشاطه الدائم.

على اساس ذلك يمكن القول بأن اصطلاح «الخميرة الأزلية»، يفيد نفس هذا المعنى أيضاً، لأن هذا الاصطلاح مقتبس بما يقترب من اليقين، من الحديث

القدسي القائل: «خمّرتُ طينة آدم بيدي أربعين صباحاً».

يمكن ان نستشف من هذا الحديث القدسي البديع ان طينة آدم او الخميرة الأزلية، تختلف عن البدن وشؤونه. ما هو مخلوق مباشرة وبدون واسطة بيد الله تعالى، هو العقل الاول الذي يُعد الصادر الأول والمخلوق الأول.

مما سبق ندرك ان جميع الاصطلاحات الأساسية التي تؤلف أساس الفلسفة الاشراقية السهروردية، تدور جميعاً حول محور العقل، ولكن الامر الذي لا ريب فيه هو ان العقل المستفاد المنبثق عن هذه الاصطلاحات، يختلف عن العقل الجزئي النفعي المقيّد.

العقل الذي يدعوه السهروردي بالخميرة الأزلية، متعال الى درجة بحيث لا يتقيد بقيد الامور الجزئية المحدودة، ولا يتنافى مع العشق، ولا يتعارض مع المشاهدات والمكاشفات القلبية.

ولذلك حينما يتحدث هذا الحكيم الاشراقي عن انتقال الخميرة الأزلية بواسطة الأشخاص، يشير الى أشخاص من أهل الكشف والشهود. واستخدم خلال آثاره تعبيري «اخي اخميم»، و«فتى البيضاء»، وعبّر عن اعتقاده بانتقال الخميرة الأزلية عن طريق صاحبي هذين العنوانين الى أهل البصيرة في العالم الاسلامي.

ويبدو انه يريد بأخي اخميم، ذا النون المصري، وبفتى البيضاء، الحسين بن منصور الحلاج[1]. ولم يكن السهروردي هو الوحيد الذي يولي أهمية كبيرة لشخصيات كالحلاج، ويعتبرها طريقاً لانتقال الخميرة الأزلية، وانما يحمل ابن سبعين مثل هذا التفكير أيضاً، ويرى ان دور الحلاج وأمثاله في انتقال المعارف الى الأجيال التالية، كبيراً جداً وفي منتهى الأهمية.

انبرى ابن سبعين في كتاب «بد العارف» لنقل شطحيات معروفة للحلاج وأبي

---

(١) لمزيد من المعلومات راجع كتابنا اشعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تعريب عبد الرحمن العلوي.

يزيد البسطامي، وسعى لتفسيرها وايجاد تبرير معقول لها.

يعتقد ابن سبعين ان سكرة مقام الوصول قد تدفع بالسالك الى تجاهل التفاوت بين المطلق والمقيد، والتحدث بلغة المطلق:

«وأنسته سكرة الوصول ان يفرّق بين المطلق والمقيد، ووجد الخطاب فأطلق الجواب، وحفظ الشروط ما وسعه إلّا ان قال: أنا الحق»[1].

اذن يرى ابن سبعين أن السالك حينما يُسأل: اين الحق؟ لا يفرق في سكرة الوصول بين المطلق والمقيد، فيجيب: انا الحق.

افرد ابن سبعين في كتابه فصلاً تساءل فيه: اين كانت النفس الناطقة قبل تعلقها بالبدن؟

وقد بذل جهوداً كبيرة من أجل الاجابة على هذا السؤال واستعان بنقل شتى النظريات والآراء. والطريف في الأمر انه يرى ان السؤال السابق مربوط بسؤال آخر يتحدث عن مكان الله تعالى قبل الموجودات، ويعتقد ان المرء اذا كان لديه علم صحيح عن طبيعة ارتباط النفس بالبدن، باستطاعته ان يعلم بطريقة ارتباط الله تعالى بالموجودات.

هذا المفكر العارف يؤكد على هذه الفكرة ويقول: السؤال عن موضع النفس الناطقة قبل التعلق بالبدن، ليس سؤالاً عن المكان، كما لا يتصل بالسؤال التالي: هل النفس منطبقة مع البدن ام البدن منطبق مع النفس؟ وانما هو سؤال يشير الى المبدأ المعقول، وعلى صلة بالموضع الأصلي والأساس للنفس في نظام الوجود.

ابن سبعين يتمسك في مقام الاجابة على هذا السؤال بالعديد من الأمثلة من أجل تقريب المعنى الى فهم الأشخاص، كقوله: اين كان العدد قبل ظهوره؟ والاجابة المناسبة الوحيدة على هذا التساؤل هي انه كان واحداً قبل ظهوره. فلا ريب في ان العدد يظهر من الواحد، غير أن الواحد ليس ظرف العدد، كما ان العدد

---

(١) بد العارف، ص ٢٢٢.

ليس مظروف الواحد. وفي مثل هذه الحال لابد من التحدث عـن النسـبة بـين الواحد والعدد قبل أي شيء آخر، كي يتضح كيف يتحقق هذا الارتباط. فالواحد ليس عدداً من وجهة نظر الحكماء، ولكن لا يتحقق أي عدد بدون واحد. فكل عدد يظهر من تكرار الواحد، غير ان هذا التكرار لا ينبغي ان يُخلط مع التكرار بالمعنى المتداول.

٣٨
آثار العقل في آثار كبار الشطاحين

مقولة الشطح والشطحيات، من المقولات التي تسترعي الاهتمام في تاريخ العرفان والتصوف الاسلاميين، والتي تحمل معها أسرار رجال الفكر والعرفان وطبيعة رؤيتهم واتجاههم.

والشطح يجري عادة على لسان الذين يصلون مقام السكر في طريق السلوك والعشق. وفي هذا الطريق مقام آخر يقع في مقابل مقام السكر يُعرَف بمقام الصحو.

ويتحدث شيخ الشطاح روزبهان البقلي الشيرازي في كتاب «عبهر العاشقين» عن هذين المقامين، ويعتقد ان بعض الانبياء يصل الى مقام الصحو، والبعض الآخر الى مقام السكر، غير ان الرسول الاكرم محمداً (ص) كان قد بلغ كلا المقامين، أي الصحو والسكر.

ويقول الشيخ روزبهان أيضاً أن موسى (ع) حينما خاطب الله تعالى قائلاً «ربِّ أرني أنظر اليك»، وجاءه الرد الالهي ﴿لن تراني﴾[1]، كان يتحدث وهو في مقام

---

(١) الاعراف، ١٤٣.

السكر، وأن ابراهيم (ع) حينما خاطب الله تعالى قائلاً ﴿ربِّ أرني كيف تحيي الموتى﴾[١]، كان يتحدث وهو في مقام الصحو.

هذا العارف الكبير وضع حداً من خلال هذا الموقف العرفاني للجدال المحتدم بين المتكلمين في مجال رؤية الله تعالى، وأوجد حلاً لمشكلة رؤية الله تعالى بالعين الظاهرية.

الكثير من المتكلمين يعتقدون أن الله تعالى منزّه عن كل قيد جسماني، غير أن الرؤية بالعين الظاهرية لا تتحقق إلّا اذا كان الشيء المرئي جسمانياً، ولذلك تتعذر رؤية الله تعالى بالعين الظاهرية. ويقول هؤلاء المتكلمون ان طلب موسى رؤية الله تعالى، طلب ممتنع وغير معقول، ولذلك أصرّوا على تأويل هذه الآية.

فريق آخر من المتكلمين، كان يفكر بطريقة اخرى، ويقول بأن موسى (ع) نبي من اولي العزم، ولا يمكن ان يطلب أمراً غير معقول، وممتنعاً، لذلك لابد من القبول بامكان رؤية الله بالشكل الذي طلبه هذا النبي الكبير.

هناك آراء ونظريات اخرى ايضاً، لكن الذي يهمنا هو فكرة الشيخ روزبهان الشيرازي الذي يقول بأن ذلك الطلب كان على أساس مقام السكر. ولا ريب في ان ما يُطلب في مقام السكر يختلف عما يجري على لسان الانسان وهو في حالة الصحو.

اذن ما ورد على ألسنة بعض كبار العرفاء، والذي يقع ضمن اطار مقولة الشطحيات، يرتبط بمقام السكر. لذلك يمكن ان نقف من خلال دراسة هذا المقام على بحر لا ينتهي من المعارف.

لاريب في ان الحسين بن منصور الحلاج، أحد أعظم الذين عُرفوا بالشطح في تاريخ الثقافة الاسلامية، وقد مات صلباً بفعل هذه الشطحيات، وقُتل بصورة فجيعة ومؤسفة للطريقة التي كان يتحدث بها.

---

(١) البقرة، ٢٦٠.

الشطحيات المنسوبة للحلاج، من نوع الكلمات التي تـقال في مـقام السكـر، وقابلة للتفسير من قبل أهل العرفان والتصوف. وفضلاً عن الشطحيات الشهيرة المنسوبة الى هذا العارف الكبير، وقعت أحداث كثيرة ألقت ظلالاً مـن الابهـام حول شخصيته. ومن اجل تبديد هذا الابهام واماطة اللثام عن شخصيته، لا يمكن الاستناد الى سلسلة من الأسناد التاريخية، اذ أن التاريخ ـ وكما يقول أحد الباحثين المعاصرين ـ خرج عن الحيادية الكاملة منذ اللحظة التي بدأ فيها عمله[1].

على هذا الأساس يُعد التفسير الصحيح والادراك الصائب لشـطحيات هـذا العارف الكبير، الطريق الأفضل الذي يساعد على تبديد الغموض والابهام عن هذه الشخصية العرفانية الكبرى.

مهما قيل على هذا الصعيد، فلاريب في ان ادراك شخصية الحلاج يعتمد على ادراك معاني شطحياته. فهو يُعد في تاريخ العرفان الاسلامي، شـطّاحاً كـبيراً، لا يُعرف من قبله أحد تحدث بلغة الشطح بهذا الحجم والمستوى. ونعرف من بعده آخرين دخلوا الى ميدان الخطر وانطلقوا فيه حتى مرحـلة المـوت مـن خـلال التحدث بالشطح، لكن الشخص الوحيد الذي عُرِف من بينهم بالشطاح وأُطلق عليه لقب شيخ الشطّاح، كان روزبهان البقلي الشيرازي.

روزبهان البقلي، يكنى بأبي محمد، وأصله من بلاد الديلم، وفضّل أجداده بلاد فارس على الديلم للتخلص من الحروب والصراعات التي كانت قائمة مع الاتراك والعرب، فهاجروا اليها. ووجدوا في تلك البلاد الفرصة لتهذيب النفس وتـزكية الباطن.

وُلد روزبهان عام ٥٢٢ هـ ثم انبرى لطلب الحقيقة والبحث عنها منذ طفولته. وكان مرشده الأول في الطريقة هو الشيخ جمال الدين خليل الفسائي، ثم الشيخ جاغير (ت ٥٩٠ هـ)، اللذان كانا يعيشان بالقرب من سامراء. وأمـضى بـعض

---

(١) لمزيد من الاطلاع راجع: شعلة الطور، تأليف الدكتور عبد الحسين زرين كوب.

الوقت أيضاً في خدمة الشيخ سراج الدين محمد بن خليفة بن عبد السلام بن أحمد بن سالبة، والشيخ ابي بكر بن عمر بن محمد المعروف ببركة، وحصل منهم على خلعة الارشاد.

تعلّم العلوم الدينية والعلوم الرسمية على الفقيه أرشد الدين أبي الحسن علي بن محمد بن علي التبريزي، والامام فخر الدين مريم، وصدر الدين أبي طاهر الاصفهاني.

كان على معرفة باصول الشريعة، وعلى علم برموز الطريقة. وكانت لديه دراسات عميقة في الحكمة الالهية والفلسفة الاشراقية. وسافر الى العراق، وكرمان، والحجاز، والشام، من اجل ارشاد الخلائق ونشر الحقائق، وبذل الجهود لهداية كل لائق. ثم عاد الى شيراز فمارس الوعظ والارشاد في جامعها العتيق على مدى خمس سنوات.

توفي الشيخ روزبهان في منتصف محرم عالم ٦٠٦ هـ وله اليوم قبر يزار في شارع لطف علي خان زند بمدينة شيراز، يدعى «درب الشيخ»، يزوره الناس.

بالرغم من ان روزبهان كان يجتهد في حفظ أوضاع الشريعة، وينهمك في الوعظ والارشاد في جامع شيراز العتيق، إلّا انه كان يفشي بعض الأسرار في بعض الأحيان، فعُرِف بسبب تلك الأسرار التي كان يفشيها بشيخ الشطّاح.

ليس واضحاً لدينا: هل كان الشيخ يفشي الأسرار حين وعظ الناس وارشادهم أيضاً.

الآثار المكتوبة التي خلّفها تشير بوضوح الى انه كان جريئاً جداً في افشاء الأسرار، ولم يتردد عن قول الشطحيات والكلمات المبهمة الغامضة. ولربما لم يطلع الناس في زمانه على بعض آثاره المكتوبة، لأن فيها بعض الأفكار التي لو كان قد اطلع الناس عليها، لسببت له الكثير من المشاكل وعكّرت عليه حياته، بينما تشير الأخبار الى انه كان يحظى بالاحترام بين الناس ويمارس الوعظ والارشاد.

هذا العارف الشجاع تحدث في كثير من كلماته النثرية والشعرية بطريقة كان

من الصعب ان يتقبلها الكثيرون. ومن تلك الكلمات: «الماء الذي كان جارياً في نهر مائة وأربعة وعشرين ألف نبي، يجري هذا اليوم في نهر قلب روزبهان ولا يوجد أحد ينتهل منه»[١].

«سمعتُ من فلق صبح الأزل حقائق العلوم فصرتُ عالماً ربانياً وشطاحاً سبحانياً وعارفاً صمدانياً».

«تكلمتُ مع الله سبعين مرة».

الشيخ روزبهان ومثل بعض كبار الصوفية، لم يكن يرى وجود اية واسطة بينه وبين الله تعالى.

الشيخ نجم الدين كبرى الخيوقي، الذي يُعد من كبار العرفاء المسلمين، يشير الى هذه الفكرة ايضاً في رسالته «الهائم الخائف من لومة اللائم»، وتحدث نفس الحديث الذي تحدثه الشيخ روزبهان. فهو يقول انه سمع هاتفاً من عالم الغيب يقول:

ومن يسمع الأخبار من غير واسط
حرام عليها سمعها بوسائط[٢]

في الفصل الثالث من كتاب «تحفة العرفان» الذي ألفه شرف الدين ابراهيم بن صدر الدين ابي محمد روزبهان الثاني، عشرة أقوال شطحية لعشرة عرفاء كبار، كتب الشيخ روزبهان شرحاً عليها.

الشطح الرابع من هذه المجموعة للشيخ ابي بكر دُلف بن جحدر الشبلي، يقول: لو سمح ما بقلبي للنار أن تحرق شعرة من جسمي، فأنا مشرك.

ويقول الشيخ روزبهان في تفسير هذا الشطح: انا ملتبس بنور القِدم في محل المعرفة. ولو أرادت النار أن تحرقني فلن تستطيع لأن الحَدث لا يؤثر في القِدم. فما

---

(١) روزبهان نامه، ص ٢٨.

(٢) نفس المصدر، ص ١١.

أن قديم المنن ألبسني لباس الجلال، فأنا مشرك في التوحيد لو سمح ما بقلبي ان تؤثر النار على نور الحق[١].

الشطح الثامن من هذه المجموعة للشيخ ابي العباس بن العطاء، يقول:

«علامة حقيقة التوحيد نسيان التوحيد».

ومما قاله الشيخ روزبهان في تفسير هذا الشطح: التوحيد خبر عن الخبر، وأثر للأثر. فبدون توحيد الموحد، الحق قائم من الذات بالذات، ومن الصفات بالصفات. فحينما تظهر حقيقة جمال القِدم، يزول الأثر والخبر، ويبقى الحق بالحق، ويفنى التكليف والمتكلف في التوحيد، فحينذاك لا يبقى توحيد ولا موحد.

ويستعين روزبهان على فكرته هذا بالآية القرآنية القائلة:

﴿واذكر ربك اذا نسيت﴾[٢].

لابد من الاشارة الى الأمر التالي وهو انه لا يُشاهَد في هذه الشطحيات شيء يخالف مقتضى العقل والشرع ان من حيث المعنى وان من حيث المضمون.

ويقول احد كبار الفلاسفة الغربيين المعاصرين: حينما تسلط الفلسفة الضوء على كل شيء، يبقى أهم شيء غير مضاء ايضاً. وذلك الشيء الذي لا يمكن بيانه وانما يمكن الاشارة اليه فقط، هو ادراك العالم الخارج عن العالم.

ويؤكد هذا الفيلسوف الغربي قائلاً: مع ضرورة الاعتراف بطور ماوراء طور العقل، ينبغي ان نقر أيضاً بأن المفردات انعكاس ناقص للحقائق العلمية. ولربما يمكن القول بأن النسبة بين الألفاظ والحقائق العلمية كالنسبة بين الأشياء المادية والمحسوسة في هذا العالم وبين المثل الافلاطونية او ما يدعى بأرباب الأنواع.

اللغة الشطحية، هي اللغة التي يتحدث بها كثير من أهل المعرفة، ولازالت كلماتهم الشطحية مسجلة ومعروفة. والتفكير في مختلف اللغات، امر يحظى بأهمية

---

(١) تحفة العرفان، روزبهان نامه، تحقيق محمد تقي دانش بجوه، ص ٩٦.

(٢) الكهف، ٢٤.

كبيرة ويمكن وضعه في مركز تفكير أهل الفكر. فدراسة شتى اللغات والتعابير، تؤدي الى دراسة الطرق التي جرّبها الآخرون من خلالها العالم الباطني والخارجي. لذلك ليس جزافاً لو قلنا ان اللغة هي بيت هذه التجارب.

لربما يقصد الفيلسوف الألماني الكبير مارتين هايدغر هذا المعنى ايضاً حينما قال: اللغة بيت الوجود. فالتأمل في نوع اللغة والتعبير، مسألة مصحوبة بسؤال أساسي وجوهري عن معنى الانسانية. فالانسان لديه أبعاد متعددة ومختلفة، ويتصل كل نمط من لغته وتعبيره ببعد من هذه الأبعاد. وحقيقة المعنى في مقام المفهوم شيء يختلف عن مظهره في مقام الرمز. ولهذا السبب تُعد لغة الفلسفة غير لغة الشعر والشطح.

اللغة من حيث الباطن، ذات سلسلة مراتب ودرجات مختلفة، بحيث تظهر هذه الاختلافات في ظاهرها ايضاً. ويعتقد بعض كبار العرفاء ان من الممكن ان يكون للعين الثابتة في علم الغيب الالهي ظهورات علمية شتى في عوالم مختلفة ومواطن متعددة، في عين وحدتها.

حاول العارف المعروف محمد رضا القمشئي اثبات هذه الفكرة من خلال الاستعانة بمثال. فهو يقول نحن نستطيع ادراك المعنى الصحيح للمقدار عن طريق العقل. والمعنى المعقول للمقدار ليس ذا شكل او حجم معين لكونه مجرداً. لكننا نستطيع من جانب آخر ادراك المعنى المعقول للمقدار الذي يمتاز بالكلية والتجرد، عن طريق الادراك الخيالي. وفي هذا الادراك الخيالي سيكون المقدار ذا شكل معين وحجم محدَّد. ولاريب في انه لا يضاف في مرحلة الادراك الخيالي شيء الى ما يُدعى بالادراك العقلي، كما لا يحدث كذلك تقلّص في أيٍّ من هذين الادراكين. ومع ذلك يمكن القول ان معنى المقدار الواحد قد ظهر مرة بجانب تجردي كلي، ومرة في صورة جزئية. ولم يظهر الاختلاف في معنى المقدار في هاتين المرحلتين عن طريق الزيادة او النقصان، وانما هو نتيجة ذات صلة بشؤون مختلفة وظهورات متفاوتة.

قد يقال ان هذا الاختلاف يحدث عن طريق تجريد العقل من جهة وتلبيس الخيال من جهة اخرى.

ينبغي القول في الرد ان العقل ورغم قيامه بالتجريد، لا يستطيع ان يجرد مقداراً عن المقدارية. كما ان الادراك الخيالي لا يستطيع تقييد مقدار ما بـالمقدار نـفسه، فيحول المقدار الى امر جزئي عن طريق الباسه لباس المقدار.

العارف القمشئي يصل الى النتيجة التالية وهي: باستطاعتنا صناعة سلّم من اجل بلوغ مقام المعرفة، وعلينا ان نقبل بأن العين الواحدة بمقدورها الظـهور في صورة أعيان متفاوتة في مـواطـن مخـتلفة، مـع بـقائها عـيناً واحـدة في ذاتهـا وجوهرها[1].

لو اعترف أحد بهذا المبدأ وأدرك اهميته في القـضايا ذات الصـلة بـالمعرفة، لأصبحت لديه القابلية على حل الكثير من المعضلات الفكرية والعقائدية.

العارف القمشئي على أساس التمسك بهذا المبدأ، طرح شطح الشيخ روزبهان بطريقة بات معها منسجماً مع العقل والشرع، وخرج عن اطار الشطحيات. فهذا العارف يعتقد ان نسبة الماهيات الخارجية الى الأعيان الثابتة التي تتحقق في العلم الالهي كنسبة الظل الى ذي الظل. والذين يعتقدون باتحاد الماهيات مع الأعـيان الثابتة، يشيرون الى الأمر التالي وهو ان ما هو ظل يتحد مع اصله دائماً.

وبعد تبيانه لنوع العلاقة بين الماهيات والأعيان الثابتة، يشير الى المسألة التالية ايضاً وهي ان الأعيان الثابتة، تعينات للأسماء الالهية. والتعيّن هو عين المتعين في الواقع، وان كان غيره في عالم العقل.

على ضوء ما تقدم يمكن القول: الماهيات الخارجية متحدة مع الأعيان الثابتة في علم الله تعالى. والأعيان الثابتة هي عبارة عن تعينات الأسماء الالهية. واذا ما

---

(١) لمزيد من الاطلاع تراجع: آثار الحكيم صهبا، تصحيح حامد ناجي وخليل بهرامي، ط اصـفهان، ص ١١٩.

أدركنا ان الأسماء الالهية، من تجليات اسم «الله» المبارك، لاتـضح ان المـاهيات الخارجية عبارة عن تجليات اسم «الله».

لابد من القول ايضاً ان الماهيات الخارجية من منظار آخر عبارة عن تجليات الحقيقة الانسانية، لأن الحقيقة الانسانية مظهر لاسم «الله»، ولا يوجد أي تباين او ثنوية بين الظاهر والمظهر.

حينما يعتبر العرفاء حقيقة الانسان مظهراً لاسم «الله»، يشيرون الى جامعيته، لأنهم يعتبرونه الموجود الوحيد الذي يوصف بالكون الجامع، ومجمع البحرين[1]، وملتقى الاقليمين.

المسألة المهمة الاخرى المثارة على هذا الصعيد هي: اذا كان الانسان المـظهر الكامل لاسم الله، فلا ينبغي دراسته كموجود في عرض سائر المـوجودات. لأن مظهريته الكاملة لاسم «الله»، تستلزم ان تكون جميع موجودات عالم الوجـود، عبارة عن ظهورات وتجليات لهذا المظهر الكامل لله تعالى.

وعلى اساس هذا النمـط الفكري يعتقد كبار رجال المـعرفة ان العـالم صـورة تفصيلية لحقيقة الانسان، والانسان عبارة عن مجمل العالم.

موضوع العالم الكبير، والعالم الصغير، صورة اخرى لهذه المسألة ايضاً، ولذلك فالتحدث عـن العالَم بدون الانسان، لا معنـى له كالحديث عن الانسان بـدون العالَم.

ليس بوسعنا هنا التحدث عن طبيعة ارتباط الانسان بالعالم وما قـاله كـبار رجال الفكر في هذا المضمار، ولكن بودنا التنويه الى الأمر التالي وهو: اذا نظر أحد الى سعة رحمة الله تعالى كصفة، وأدرك سـبق الرحمـة الالهـية للـغضب الالهـي، وارتباط الماهيات الخارجية والأعيان الثابتة بالصفات الالهية على أساس ما تمّ ذكره. لأدرك زوال العذاب الالهي عن الناس، لأن الانسان مخلوق على أساس

(١) الكهف، ٦٠.

فطرة التوحيد، وقيام هذا الخلق على أساس رحمة الله السابقة التي لا نهاية لها. ولاريب في الأمر التالي وهو: ان ما ظهر من الرحمة، يعود الى الرحمة أيضاً. واذا قبلنا بأن الانسان مخلوق على فطرة التوحيد، فلابد أن نقبل ايضاً ان الشرك والكفر، أمر عارض على الأشخاص. واذا كان الشرك والكفر أمراً عارضاً، فلا يشك أحد في زوال الامور العارضة.

العارف القمشئي، فضلاً عن استناده في رأيه هذا الى سلسلة من الآيات والروايات، يستعين ببرهان عقلي أيضاً، يستند فيه الى قاعدة «امتناع القسر الدائم».

الحكماء المسلمون يعتبرون القسر الدائمي والأكثري محالاً، ويقولون ان مقتضى الحكمة والعناية الالهيتين هو ان يكون باستطاعة كل شيء الوصول الى كماله وأصل حقيقته.

يقول هادي السبزواري بهذا الشأن:

اذ مقتضاء الحكمة والعناية

ايصال كل ممكن لغاية[1]

فغاية كل موجود ممكن هي ان يبلغ كماله وأصل حقيقته. والانسان موجود مخلوق على فطرة التوحيد، وناشئ هذا الخلق من رحمة الله تعالى اللامتناهية. وعليه تقتضي حكمة الله شمول الانسان بهذه الرحمة، وازالة الشرك او الكفر العارض الذي يوقع في العذاب والنار.

قد يقال ان الكثير من الآيات والأحاديث تتحدث عن الخلود في العذاب والنار، ويتفق الكثير من الشخصيات الاسلامية الكبرى على ذلك، ويجاب على هذا التساؤل بالقول:

صحيح ان الآيات والروايات تتحدث عن الخلود في العذاب، لكنها مقيّدة بقيد

---

(١) شرح منظومة السبزواري.

«ما دامت السماوات والأرض». وتدخل هذا القيد يعني ان هذا العذاب دائم لأهل جهنم ماداموا باقين في طبيعتهم السفلى.

الذين لديهم معرفة بالمتون الاسلامية الأصيلة يعلمون جيداً انه اذا كانت بعض الآيات والروايات تدل على الخلود في العذاب، فثمة آيات اخرى تتحدث عن غفران جميع الذنوب، كالآية التالية:

﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، ان الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم﴾[١].

هذه الآية وكما هو واضح تخاطب الذين أسرفوا على انفسهم، ولا يخفى على اهل الفكر ان الاسراف على النفس، هو عبارة عن ارتكاب المعصية والدخول في وادي الكفر والالحاد. وتبشر هذه الآية هؤلاء المسرفين، وتمنعهم عن أي يأس او قنوط من رحمة الله. ولاريب في ان نوع الخطاب الالهي فيها يأخذ طابع العهد. ولاريب كذلك في ان الوفاء بالعهد أمر لازم وواجب.

هكذا يمكن القول بأن رحمة الله تعالى واسعة، وأنها تتقدم على غضبه. وتقدم الرحمة الالهية على الغضب الالهي، يُعد أصل الخلق. ولو عاد كل شيء الى أصله، لعادت جميع الموجودات الى رحمة الله تعالى.

هكذا نرى أن ما عُدّ شطحاً في آثار الشيخ روزبهان، نُظِر اليه من زاوية اخرى في آثار محمد رضا القمشئي، فليس لم يُعَد فيها شطحاً فحسب، وانما حظي بالتأييد ايضاً من خلال الاستدلال بسلسلة من الأدلة العقلية والنقلية.

لاريب في وجود تباينات بين لغة العقل ولغة القلب، يرتبط كل منها بالحقيقة باسلوبه الخاص. وورد في كتاب «تحفة العرفان» للشيخ روزبهان ان ثمة مشاهدة خاصة لكل من الروح، والقلب، والعقل، ويقول: المشاهدة العقلية كشف لصفات القدرة من وراء حجاب الآيات، ومشاهدة القلب ادراك اليقين، ومشاهدة الروح

(١) الزمر، ٥٣.

هي مشاهدة العيان، حيث تشير الآية ﴿وجوه يومئذ ناضرة الى ربها نـاظرة﴾[١] الى هذا اللون من المشاهدة[٢].

الشيخ روزبهان يولي الحب أهمية كبرى، دون ان يتجاهل دور العقل وأهميته. ويستند في اهمية الحب الى العديد من الآيات القرآنية، ويستخرج منها الكثير من الأفكار العميقة والظريفة. ومن ذلك: بما ان عزيز مصر قال لزوجته في يوسف: ﴿اكرمي مثواه﴾[٣]، ادركت ان عليها ان تضعه في موضع شريف، فلم تجد مكاناً اشرف من قلبها فوضعته فيه، ولذلك ورد في الآية ﴿قد شغفها حبّاً﴾[٤].

وهناك قصة تدلل على عظمة وأهمية القلب عند الشيخ، تقول ان شخصاً أتاه يوماً واشتكى اليه عجزه عن العبادة الطويلة، وسأله ان يدلّه على طريق قريب يوصله الى الله تعالى، فقال له: اذهب وجِد لك موضعاً في قلب أحباء الله، اذ لا طريق اقرب الى الله من قلب أحـبائه. فـالقلب مـنظر ربـاني ومخـزن الأسرار السبحانية.

الشيخ روزبهان يعتبر الحب الانساني منهاجاً للحب الرباني، ويدعو لمطالعة كتاب الانبياء كي يتضح انه لا يوجد في هذا الحب خطر. ويـقول بأن الانـبياء والأولياء مقدسون في الحب الانساني من تهمة الطبع الشهواني.

والطريف في الأمر انه ألّف كتابه في بيان العشقين الانساني والرباني وانتخب له اسم «عبهر العاشقين». وقد انكبّ على تأليف هذا الكتاب في العشق في ظل ظرف كان فيه شيخه واستاذه ابو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي يعبّر عن انكاره للعشق.

محمد بن خفيف الشيرازي، من أحد قلة قليلة مـن العـرفاء كـانت لا تهـتم

---

(١) القيامة، ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) تحفة العرفان، روزبهان نامه، ص ١٠٧.

(٣) يوسف، ٣١.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٠.

بموضوع الحب والعشق، بل وترفضه ايضاً. وأمضى هذا الشيخ فترة طويلة من عمره ينكر فيها العشق ويرفضه، إلّا انه ارتد عن موقفه هذا في نهاية الأمر بعد لقائه بأبي القاسم الجنيد وسماع حديثه في معنى العشق وماهيته، وأخذ يتحدث في أعقاب ذلك عن جواز العشق وأهميته(١).

تَعدّ الواقعية، ورعاية الانصاف، من خصوصيات الشيخ روزبهان. فمع انه كان عاشقاً ملتهباً وكان يُطلق عليه عنوان الشطاح الاكبر، لكنه يعترف بصراحة ان استاذه كان يعارض العشق على مدى سنوات طويلة. وهذه الخصوصية املت عليه ألا يتجاهل دور العقل في جميع المباحث ذات الصلة بالعشق، والكشف عن دوره في سلوك الانسان وايصاله الى الهدف.

روزبهان يقسم العشق في الفصل الثاني من كتاب عبهر العاشقين الى خمسة أنواع هي:

١ ـ عشق الهي، وهو منتهى المقامات ولا يُتاح إلّا لأهل المشاهدة والتوحيد والحقيقة.

٢ ـ عشق عقلي، خاص بأهل المعرفة، ويظهر في عالم مكاشفات الملكوت.

٣ ـ عشق روحاني، خاص بالخواص من الناس.

٤ ـ عشق طبيعي، لعامة الخلق.

٥ ـ عشق بهيمي، لأراذل الناس.

يرى ان العشق الطبيعي يُعد حسناً اذا تحقق على أساس العقل. ويتحدث عن العشق العقلي فيقول بأنه يظهر في عالم الملكوت ويعتبره من لوائح مشاهدة الجبروت.

ينطلق روزبهان في الفصل الثالث من كتاب «عبهر العاشقين»، لاستعراض بعض الشواهد الشرعية والعقلية لتأييد العشق الانساني، ويشبّه الحقائق بالبلبل

(١) عبهر العاشقين، ص ١٨.

الذي يغرز منقار شوقه في قلب أهل العقل. وغرز البلبل لمنقاره في قلب اهل العقل، هو عين ما يمكن التعبير عنه بالعشق او الحب.

يتحدث الشيخ روزبهان في الفصل الرابع من كتابه عن فضيلة المحبة وألفته مع الجمال والمحبوب، مستنداً في هذا الفصل ببعض الروايات والأحاديث النبوية، التي منها:

عن النبي (ص) انه قال: من عشق وعفّ وكتم ومات، مات شهيداً.

وخلال شرحه لهذا الحديث، يؤكد الشيخ روزبهان على ان مصدر العشق والمحبة نوع من الرؤية والمعرفة، وقد تحققت هذه المعرفة في عالم آخر قبل هذا العالم، غير ان سالكي طريق العشق يدركون هذه المعرفة بنور الفراسة، ويشاهد بعضهم البعض الآخر من نافذة الروح بعين المعرفة، ويستشهد روزبهان فيما يذهب اليه بالحديث النبوي الذي يقول:

«الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»[١].

يتحدث روزبهان في الفصل السابع من الكتاب بصراحة اكبر، وينقل عن الشيخ أبي بكر الواسطي قوله:

«أظهر الله الروح من بين جماله وجلاله، ولولا أن سترها بالماء والطين لاحترق الكون بنورها».

كلام الشيخ ابي بكر الواسطي هذا يكشف عن مدى أهمية الستر والحجاب. ومن هنا ندرك مدى الاستحكام العقلي الذي تميزت به كلمات الحكماء والفلاسفة حول وسائط الفيض الالهي، وترتب بعض موجودات وعوالم الوجود على البعض الآخر، ولا يمكن عدها أمراً بدون معيار وأساس.

صحيح أن العرفاء وأهل التصوف لا يتحدثون باسلوب الفلاسفة، غير ان كلماتهم التي قالوها بلغة اخرى، منسجمة مع المعايير العقلية والموازين

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٢.

الاستدلالية.

الشيخ روزبهان حين تحدثه بلغة العشق والعرفان، لم يتجاهل دور العقل وأهميته، لذلك حينما يعتبر العشق صفة قدسية، يؤكد ايضاً على أن العقل القدسي في الروح القدسية، مرآة القِدم، لأن العقل مزدان بوجود الحق تعالى، ومعيار ذلك انه الصادر الأول عنه تعالى. ومعنى الصدور الأول للعقل هو ظهور نور القدم في في مرآته، بدون أسباب وعلل[١].

الاعتقاد الراسخ لدى الشيخ روزبهان بالموازين والملاكات العقلية، دفعه الى التمسك بسلسلة المراتب وترتب المقامات حتى في موضوع العشق.

يعتقد الشيخ روزبهان ان بلوغ العشق الرحماني لا يتحقق بدون اجتياز مراحل العشق الانساني. ولذلك يتحدث في الفصل الثالث عشر من كتابه «عبهر العاشقين» عن هذه الفكرة بالذات تحت عنوان «في تربية العشق».

روزبهان يستند الى أصل جوهري وأساسي، وينظم أفكاره على أساسه. فهو يعتقد بوجود فاصل غير قابل للعبور بين الحادث والقديم، وتعذر اجتياز مرحلة الحدوث الى مقام القِدم. وعلى هذا الاساس يُعد العشق الانساني مقدمة لبلوغ العشق الرحماني وضرورياً لقطع مراحل السلوك[٢].

من لديهم معرفة بتاريخ الحكمة الاسلامية يعلمون جيداً ان قضية ربط «الحادث بالقديم»، من القضايا المعقدة جداً، ولم يكن تفكير كبار المفكرين في ايجاد حل لهذه القضية، واحداً ومتماثلاً.

لا نريد التحدث عن شتى الآراء والأفكار المثارة من قبل الفلاسفة في مسألة «ربط الحادث بالقديم»، ونكتفي بالتنويه الى تحدث الشيخ روزبهان عن العلاقة ما بين التجلي والمتجلي في هذه المسألة، معتبراً حقيقة الانسان تجلياً الهياً.

---

(١) نفس المصدر، ص ٥١.

(٢) نفس المصدر، ص ٧٤.

حينما يتحدث روزبهان عن تجلي الحق، يعترف ببساطة حقيقة البارئ تعالى. ولاريب في أن الوجود البسيط يمثل جميع الوجودات. وعليه يُعد علم كل شيء علم الله تعالى، ومحبة كل أمر محبة الله تعالى. أي ان افاضة الحق تبارك وتعالى، قديمة، وان عُدّ اطلاق عنوان الحادث جائزاً على ما هو مُفاض.

لاريب في ان الادراك الصحيح لهذه الفكرة، ليس بالأمر السهل، ولكن لو تأملنا في أمر العلاقة بين الافاضة والمفاض، لأدركنا مسألة «ربط الحادث بالقديم» العويصة المعقدة.

يتحدث روزبهان في بعض المواضع عن تجلي العشق وتدلي العقل، ويقول بأن العقل والعشق، اقرب الى الله تعالى من أي موجود آخر[١]. وحينما يتحدث عن العشق والعقل، انما يشير الى المحبة والعلم، ويعبّر عن اعتقاده بأن هاتين الصفتين، من صفات الله تعالى القديمة، ويقول: اعلم يا أخي رزقك الله وأكرمك بعشق اهل الكمال ان الله سبحانه وتعالى أزلاً وأبداً ذاته القديمة موصوفة بصفاته القديمة التي منها العشق. فهو العشق والعاشق والمعشوق. والعشق كمال المحبة، والمحبة صفة الحق. فلا تخطأ في الاسم، فالعشق والمحبة شيء واحد. اعتبر محبة الحق كعلمه: «لم يزل محباً بنفسه لنفسه، كما انه لم يزل عالماً بنفسه وناظراً الى نفسه بنفسه»[٢].

اذن يعتبر روزبهان العشق والعقل تعبيراً آخر عن المحبة والعلم، ويراهما صفتين قديمتين لله تعالى.

ويقول في موضع آخر من الكتاب:

«يضع العقل محمل العشق على حصان الأسرار، ويقوده نحو قافلة طريق الأزل»[٣].

من هذه العبارة نستنتج انه يعتبر العقل ذا معرفة بمنازل ومواقف العشق،

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤١.

(٢) نفس المصدر، ص ١٣٥.

(٣) نفس المصدر، ص ١٠٥.

وباستطاعته قيادة ناقة محمل العشق الى هذه المنازل والمواقف.

يقول في موضع آخر بما يشبه العبارة السابقة:

«إعلم يا أخي عرّفك الله منازل الأصفياء في العشق حينما تتربى الروح بالعشق الانساني، وتترسخ في العشق، ويتهذب القلب في نار العشق من الأخطار النفسانية والشيطانية، وتتحول النفس الأمارة تحت سياط قهر العشق الى نفس مطمئنة، يتعلم العقل منازل العشق، وتجد الروح مقام العشق. وتصطبغ النفس الحسية والنفس الحيوانية بلون المعنى، وينتهي سير منازل العشق الانساني بالروح. وتحصل لها الآداب وعلم طريق العشق»[١].

في عبارات الشيخ روزبهان هذه، جملتان لا يمكن تجاهلهما الاولى: يتعلم العقل منازل العشق، والثانية: تصطبغ النفس الحسية والنفس الحيوانية بلون المعنى. ولاريب في ان اصطباغ النفس بصبغة المعنى لا يتحقق إلّا في ظل العقل وفعاليته. وفي ظل هذه الفعالية يستطيع العقل ان يعرف منازل العشق، ويهدي دابة العشق نحو تلك المنازل.

العارفون باصول وموازين المعرفة يعلمون جيداً ان كلام الشيخ روزبهان هذا يحظى بأهمية خاصة. فحينما يتحدث عن النفسين الحسية والحيوانية يشير الى مرحلة من مراحل وجود النفس لم ترتفع عن مقام ادراك الحواس الظاهرية. وفي هذه المرحلة لم تكن النفس قد اصطبغت بعد بصبغة المعنى، ولازالت عاجزة عن الدخول الى عالم المعاني.

لاريب في أهمية ادراكات الحواس حتى قال بعض الفلاسفة: الذي لا نصيب له من الادراكات الحسية، لن يدخل الى عالمي العقل والعلم. ومع ذلك لابد من الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو ان مكانة الحواس واعتبار الادراكات الحسية، أمر يتحدد في ظل نور العقل.

---

(١) نفس المصدر، ص ٩٩.

اذن ما لم يبدأ نشاط العقل في دائرة وجود الانسان، فلن يكون لنفسه لون المعنى، ولن يدخل الى عالم المعاني. وترتبط دائرة المعاني بنشاط العقل. فما لم يظهر العقل، لا يمكن التحدث عن عالم المعاني.

على أساس هذه الفكرة، أولى الشيخ روزبهان أهمية خاصة لاصطباغ النفس بصبغة المعنى، وتحدث عن تعرف العقل على منازل العشق.

حينما نقول ان النفس تصطبغ بصبغة المعنى في ظل نور العقل، فلابد ان نعلم أيضاً بأن عالم المعنى واسع الى درجة كبيرة بحيث لا يتحدد بقالب ما يأتي في تصوراتنا. وهذا يعني أن الأسرار تحتل مكانة خاصة في عالم المعاني ولا تخرج عن اطاره.

يمكن القول بتعبير آخر ان دائرة عالم المعاني أوسع من دائرة معلوماتنا بكثير، ويحتل جزء كبير مما لا يبلغه علمنا وادراكنا، مكاناً رفيعاً ومحكماً في دائرة عالم المعاني.

الالتفات الى هذا الأمر يدفع بالعقل لادراك محدوديته. ولاريب في أن العقل هو الموجود الوحيد الذي يدرك محدوديته، ويدرك من خلال هذه المحدودية معنى المتناهي وغير المتناهي ايضاً. وادراك معنى غير المتناهي بواسطة العقل يشير الى ان الاتسام بالمعنى لا يستلزم امتلاك الماهية، لأن اللاتناهي قابل للادراك كمعنى، ولكن يتعذر ادراك حقيقة هذا المعنى لعدم امتلاكه للماهية.

مما تقدم يمكن القول بأن الانسان يواجه خطر التشبيه من جهة وخطر التعطيل من جهة اخرى دائماً في مقام ادراك مبدأ الوجود. وهذا ما دفع بكبار الشخصيات العرفانية الى تحذير الانسان من الوقوع في فخ التشبيه والتعطيل. ولذلك يعتبر الشيخ روزبهان معرفة الله تعالى نوعاً من اللامعرفة، واللامعرفة نوعاً من التعطيل والبطلان[1].

---

(١) نفس المصدر، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

ويعتبر في عبارة اخرى رؤية الحق تعالى نوعاً من التشبيه الذي يعني في الواقع عدم الرؤية، ويعتبر عدم الرؤية نوعاً من التعطيل والبطلان.

قد يقال: اذا كانت معرفة الحق تبارك وتعالى نوعاً من اللامعرفة، واللامعرفة نوعاً من التعطيل والبطلان، فما هي أهمية معرفة الانسان لله؟ وكيف يمكن تبريرها؟

للاجابة على هذا السؤال يتحتم الاهتمام باثنين من اصطلاحاته الرئيسية، والتدقيق فيهما، وهما: الالتباس، والكشف.

من أجل ادراكٍ أفضل لاصطلاح الالتباس لابد من انعام النظر في معنى التجلي. فيتم تجلي الله تعالى في قلب العارف، بواسطة نوع من الرؤية والشهود لصفات الله وأفعاله. حيث يمكن القول بأن تجلي الحق تعالى، انما هو في الواقع اعطاء التباس للانسان، فيتزين السالك في هذا الالتباس بلباس الصفات الالهية.

ولاريب في ان كل تجلٍّ من التجليات الالهية يرتفع بالمقام المعنوي للسالك، فتزول الموانع بين السالك والحق كلياً بحيث يمكن القول ان كل مرتبة من مراتب الارتقاء والتعالي يمكن ان تكون بالنسبة اليه حجاباً. فاذا ما علم بوجود هذه الحجب والموانع، فلابد ان يعلم بعدم وجود وصال في مذهب العشّاق، مثلما لا يوجد انفصال ايضاً، لأن الشوق الذي هو قاعدة طيران الروح، لا حدّ له ولا نهاية. وكلما طارت الروح على أساس الشوق، ازداد شوقها وتعاظم، حتى ذهب بعض أرباب المعرفة الى القول: ظمأ اهل الشوق شوق الى الظمأ.

الشيخ روزبهان يقول في الفصل الحادي والثلاثين من كتاب «عبهر العاشقين»، الذي يحمل عنوان «شوق العاشقين»، ان الشوق يقوي طيران الروح، اذ كلما طارت اكثر أصبح الشوق لديها اكثر.

ويستشهد بدعاء لسيد العاشقين ورئيس المشتاقين محمد (ص) يقول: «أسألك

لذة النظر الى وجهك والشوق الى لقائك»[١].

الشيخ روزبهان فضلاً عن اعتقاده بعدم محدودية الشوق في عالم السلوك، يعتقد كذلك بعدم محدودية الكشف ايضاً، فيقول في الفصل الثامن والعشرين من كتاب عبهر العاشقين ان الكشف لا علامة له، واللسان لا بيان له في هذا الباب. والكشف علم الربوبية وشراب العشق الذي ما ان ترتشف منه الروح شيئاً حتى تسكر سكرة أبدية.

اذن هذا العارف الكبير يعتبر الكشف مقدماً على العشق، ويرى ان المرء لن يسكر سكرة العشق ما لم يشرب شراب الكشف.

ويقول في مطلع الفصل الثامن والعشرين من الكتاب: اعلم يا أخي كشف الله لك عجائب الملكوت وأنوار الجبروت ان الكشف مهيج العشق، ومطية المحبة والشوق.

هذه العبارة تشير الى تقدم الكشف على العشق والشوق. ومما يجدر ذكره هو أن تقدم الكشف على العشق والشوق، مسألة أساسية ترتبط بها الكثير من المسائل المتصلة بالمعرفة، لأن الكشف ـ ومهما كان معناه ومقامه ـ من سنخ الادراك. وحينما يؤخَذ بتقدم الكشف على العشق والشوق، انما يؤخَذ بتقدم الادراك على العشق.

لابد من الاشارة الى ما يلي: مثلما يمكن ان يُنسَب الادراك الى العقل، يمكن كذلك ان يُنسب الى القلب والروح أيضاً. وأشار الشيخ روزبهان في الفصل الثامن والعشرين من كتاب عبهر العاشقين الى هذه الفكرة ايضاً فقال: «للعقل كشف الآيات، وللقلب كشف الصفات، وللروح كشف الذات». وهكذا نراه ينسب الكشف الى العقل والقلب والروح، رغم التفاوت في عمل كل منها.

لا ينبغي مع هذا كله تجاهل الأمر التالي وهو ان الكشف وان كان ذا مراتب

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

مختلفة ودرجات شتى، إلّا أن لديه حقيقة واحدة، ولا يلحق الاختلاف بالمراتب أي ضرر بوحدته. ولا شك في ان كشف الآيات يختلف عن كشف الصفات وكشف الذات، غير أن هذا الاختلاف مرتبط باختلاف مراتب الكشف.

اذن اذا سلّمنا بأن كشف الآيات وكشف الصفات وكشف الذات، تؤلف مراتب متفاوتة لحقيقة واحدة، فلابد أن نسلم ايضاً بأن العقل والقلب والروح، تمثل مراتب مختلفة لحقيقة واحدة. وبذلك يمكن ملاحظة آثار العقل في كلمات الشيخ روزبهان بوضوح.

تناول هذا العارف الكبير في «رسالة القدس»، موضوع العقل، ومما جاء في الفصل الحادي عشر منها:

«اعلموا اخواني زادكم الله لُبّ العقول ان الحق جل ثناؤه خصّ بني آدم من بين جميع المخلوقات بأنوار العقل لإطاعة الله في جميع الأحوال، لأن العقل آلة العبودية، والمعرفة آلة الربوبية. والعقل للأحكام، والمعرفة للأعلام. فبنور العقل يمكن التفريق بين الحق والباطل. والعقل وزير الروح، وخازن الوجود، وكاتب وحي الالهام، ونساخ دفتر الاعلان. فهو المربي للأخلاق، والمعلم للأفعال. وزاجر الوسواس، وغاسل الأوساخ، وبيّاع قافلة القلب، ورئيس أعوان الورد. هو الذي يهذب الحواس، ويصنع معجون الطاعة. امين شارع الشرع، وحاجب بلاط المجد».

ويقسم روزبهان بعد ذلك العقل الى أربعة اقسام هي:

١ ـ العقل الغريزي.

٢ ـ العقل الالهامي.

٣ ـ العقل المجازي.

٤ ـ العقل الحقيقي.

ويقسم المعرفة الى ثلاثة أقسام هي: قسم عام، وقسم خاص، وقسم خاص الخاص.

ويختم مبحثه بقوله: «رزقني الله واياكم شرف ذوي العقول، وحقيقة المعقول، وهو الموفق بفضله وكرمه»(١).

روزبهان يعتبر العقل ترجمان عالم الغيب، ومعنى هذا الكلام هو: لولا العقل لظل باب الغيب مغلقاً بوجه الانسان، ولما كان بادراكه فهم ما يأتي اليه من هناك.

كذلك يعتقد أنه بدون وجود سلطان العقل لا يمكن الادعاء بأن الموجودات ذات معنى. بل ويذهب الى ما هو أبعد من ذلك فيقول: العقل الحقيقي مخلوق قبل وجود هذا العالم. وبما انه من سنخ النور، فقد تحدث معه الله تعالى وأراه عجائب الوجود.

كذلك يرى ان العقل والروح متحدان الى درجة بحيث يتعذر التمييز بينهما.

ما ذهب اليه الشيخ روزبهان في باب العقل، يتميز بأهمية كبيرة جداً. ولا شك في ان الذين تحدثوا عن العقل، واعتبروا أنفسهم اتباعاً اوفياء وصادقين لهذا الجوهر الشريف، ليسوا قلّة، غير أنهم لم يرتفعوا به الى هذا المستوى الذي تحدث عنه الشيخ روزبهان، لاسيما وأنه شطّاح كبير.

هذا العارف الكبير، فضلاً عن كثرة شطحياته، بادر الى شرح شطحيات كبار العرفاء. وتحدث عن دافعه من وراء كتابة شرح على هذه الشطحيات قائلاً:

«خطر بخاطري أن أجمع شطحيات المشايخ وأشرحها بألفاظ المتصوفة، فاستعنت بالله وتوكلت عليه في جمعها. وحينما خضتُ في هذا العلم وطالعتُ ديوانهم، رأيتُ ان معظم تلك الشطحيات لسلطان العرفاء بايزيد البسطامي، وملك طيور العشق الحسين بن منصور الحلاج. ومن أجل تخليص هذا العلم من طعن الحاسدين تحملتُ عناءً كبيراً من اجل تأليف كتاب في غرائب علم الشطح بفضل الحق تعالى، اسميته: منطق الأسرار ببيان الأنوار»(٢).

---

(١) الشيخ روزبهان، رسالة القدس ورسالة غلطات السالكين، تحقيق د. جواد نوربخش، ص ٧٤.

(٢) الشيخ روزبهان، شرح الشطحيات، تصحيح هنري كوربن، ١٩٨١، ص ١٣.

من خلال هذه التسمية ندرك ان روزبهان يعتقد بوجود نوع من المنطق في علم الشطحيات هو عبارة عن منطق الأسرار الذي يتلخص عمله في بيان الأنوار.

يقول روزبهان انه حينما جاء الى مدينة شيراز وفرغ من تأليف كتاب «منطق الأسرار ببيان الأنوار»، طلب منه لفيف من أصدقائه ان يترجم هذا الكتاب الى الفارسية كي تعم فائدته، ففعل ذلك.

من الجدير بالذكر ان الشيخ روزبهان يبدأ كتابه هذا بشطح الحق تبارك وتعالى، ثم بيان أسرار الحروف والكلمات المقطعة في اوائل السور القرآنية، والشطح في متشابهات الأحاديث والروايات. ثم تناول الشطح في كلمات الخلفاء الأربعة وتابعي الرسول (ص)، وجعله مقدمة للدخول الى شرح شطحيات كبار الصوفية والعاشقين.

لابد من الانتباه الى الأمر التالي وهو ان التحدث عن وجود الشطح في الكلام الالهي وأحاديث الرسول والأولياء، امر من خصوصيات فكر الشيخ روزبهان.

الدراسات تشير الى عدم وجود مثل هذا الكلام قبل هذا العارف الكبير، ولم يؤلَّف كتاب بعنوان شرح الشطحيات، لاسيما بمثل هذا الحجم والنوعية.

طبعاً الشطّاحون كانوا موجودين دائماً، والشطحيات كانت تجري على ألسنتهم دائماً، بل ويمكن القول ان تاريخ ظهور الشطح قد اقترن بتاريخ ظهور اللغة، ومع ذلك يُعد عمل روزبهان وطريقته في الكلام، أمراً جديداً لا سابقة له.

اذا اتفقنا على أن تاريخ الشطحيات لا ينفك عن تاريخ ظهور اللغة البشرية، ستكون مهمتنا في دراسة حقيقة اللغة وكشف ماهيتها أمراً في منتهى الصعوبة.

الشطحيات لا يمكن عدها مجازاً واستعارة، كما لا يمكن عدها شعراً، او اقحامها في قالب شعري او اسلوب ادبي خاص. فهي لون من الكلام الذي لديه موازينه الخاصة، ويختلف عن سائر أنواع الكلام.

وأدرك الشيخ روزبهان هذه الحقيقة فتحدث عن مناسباتها المعنوية وجذور

ظهور ماهيتها، فضلاً عن ايضاح معناها اللغوي. لذلك يقول ان الشطح معناه الحركة، ولذلك يقال للبيت الذي يتحول فيه القمح الى دقيق مشطاحاً. والمشطاح هو المكان الذي تجري فيه حركة سريعة. وسُمي كلام بعض الصوفية بالشطح لأنه مرتبط بحركات أسرار قلوبهم وأرواحهم. فحينما تتحرك الروح وتغلي أسرار قلب الانسان، ينطلق لسانه متحدثاً. ولاريب في ان كلام أصحاب الوجد وحملة الأسرار يُعد كلاماً متشابهاً، وذلك لتوقف كثير من السامعين، في العادات والرسوم الظاهرية، ولذلك لا يفقهون وجه صدور تلك الكلمات، كما لا علم لهم أيضاً بموازين ظهورها. ولذلك يهبّ الكثيرون لانكار الشطحيات وطعن قائليها ولعنهم، لجهلهم بعمق تلك الكلمات، وعدم معرفتهم بماهية الشطحيات[1].

الذين يجهلون الموازين الباطنية للكلام، قد يجدون التضاد والتناقض حتى في الوحي الالهي.

فعلى سبيل المثال، الآيتان التاليتان تتحدثان عن امتناع رؤية الله تعالى:

﴿لا تدركه الأبصار﴾[2].

﴿لن تراني﴾[3].

بينما يطلب النبي موسى (ع)، وهو نبي من اولي العزم، من الله تعالى ان يسمح له برؤيته: ﴿ربِّ ارني انظر اليك﴾[4]. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يطلب نبي كموسى من الله تعالى شيئاً ممتنعاً ومستحيلاً؟ ا ليس هناك نوع من التناقض بين طلب الرؤية وبين مقتضى الآيتين السابقتين؟ ويزداد توهم التناقض حينما نلتفت الى معنى ومقتضى الآية الكريمة ﴿اني آنستُ ناراً﴾[5]، وندرك أن موسى

(١) نفس المصدر، ص ٥٧.
(٢) الانعام، ١٠٣.
(٣) الاعراف، ١٤٣.
(٤) الاعراف، ١٤٣.
(٥) النمل، ٧.

(ع) نال مبتغاه بمشاهدة نور نار تجلي الحق تبارك وتعالى.

الشيخ روزبهان، بما انه على معرفة بلغة الشطح، لا يرى أي تناقض وتضاد بين تلك الآيات، ويعتقد بضرورة التمييز بين عين الأشباح وعين الأرواح، ويقول ان امتناع الرؤية يزول في عين الأرواح. فحينما كان موسى (ع) مع نفسه وذاته، لم يكن يستطيع ان يرى الله تعالى، ولذلك لم تتحقق الرؤية قبل تجلي الله تعالى. لكنه حينما خرج من نفسه، بزغت شمس التجلي الالهي فشاهد الحق بعين الحق.

يقول روزبهان للتعبير عن ذلك في عبارة في منتهى الجمال والايجاز: الآية الشريفة: ﴿اني آنستُ ناراً﴾ مكتوبة في لوحة ﴿تجلى ربه للجبل﴾[(١)]»[(٢)].

خلاصة كلام هذا العارف الشطاح هي انّ الحق تبارك وتعالى لا يُرى إلّا بعين الحق، وعليه ما لم يخرج السالك من نفسه فلا تتاح له رؤية الحق.

روزبهان يعنون الفصل السابع والعشرين من كتاب شرح الشطحيات بعنوان «شطح المرتضى (ع)»، وينقل فيه قولة الامام علي (ع) الشهيرة: «ما شككت في الحق منذ رأيته، ولو كُشف الغطاء ما ازددتُ يقيناً».

لابد من القول انّ فكرة التباين الكلي بين الحادث والقديم، تعدّ من الاصول الجوهرية في فكر الشيخ روزبهان. فهو يعتقد بانغلاق طريق العبور من الحادث الى القديم الى الأبد، وليس باستطاعة أحد الانتقال من عالم الحدوث الى عالم القدم. ولا يوجد أي تناسب او سنخية بين الحدوث والقدم، وليس باستطاعة الأمر المباين أن يكون دليلاً وعلامة لأمر مباين آخر.

صحيح انّ مسألة الحادث والقديم، مثارة بين المتكلمين والفلاسفة باستمرار، لكنها مستعرضة في آثار الشيخ روزبهان بطريقة تختلف عما هي عليه في آثار المتكلمين والفلاسفة.

---

(١) الاعراف، ١٤٣.

(٢) شرح الشطحيات، ص ٦٩.

المتكلمون يسعون دائماً لاثبات قدم الله تعالى عن طريق اثبات حدوث هذا العالم. كما يتحدث الفلاسفة عن تقسيم الوجود الى حادث وقديم، معتبرين هذا التقسيم من التقسيمات الأولية للوجود.

لاريب في انه متى ما جرت عملية التقسيم، يعدّ حضور المقسم في الأقسام، امراً ضرورياً. لذلك حينما يقسم الوجود الى قسمين حادث وقديم، فلابد من الاعتراف بحضور الوجود في كل قسم منهما بنحو متناسب معهما.

غير انّ الذي يقوله الشيخ روزبهان البقلي، يختلف عن كلام الفلاسفة والمتكلمين اختلافاً أساسياً وجوهرياً، لأنه ـ وكما ذكرنا ـ لا يرى وجود أي تماثل او سنخية بين الحادث والقديم. ولا يستدل بالحدوث لاثبات القدم.

هذا العارف يرى ـ وكما ذكرنا ـ انّ القديم لا يُرى إلّا بعين القدم. أي لا يظهر المعلوم القديم إلّا في مرآة العلم القديم، وما هو كبير لا ينعكس في المرآة الصغيرة.

الشيخ روزبهان، استند الى هذا المبدأ، ورتّب عليه الكثير من كلماته وآرائه، وفسّر على ضوئه رؤية الله تعالى، والآيات ذات الصلة بموسى (ع). كما استند اليه في شرح شطحيات العديد من العرفاء الكبار، مؤكداً على مبدأ انّ الحق لا يُرى إلّا بعين الحق، وصوت الحق لا يُسمع إلّا بأذن الحق، وهذا ما يمكن التعبير عنه بمقام الفناء في الحق.

ينهض الشيخ روزبهان في الفصل السادس والثلاثين من كتاب شرح الشطحيات، لشرح شطحيات أبي يزيد البسطامي. فينقل عنه قولاً طويلاً ينم عن أنّ الانسان لا يستطيع أن يدرك الحقيقة مادام مقيّداً بقيد نفسانيته.

وينقل عنه شطحاً آخر يعبّر عن هذه الفكرة تماماً:

طرق أحدهم باب ابي يزيد البسطامي، فهتف أبو يزيد من داخل الدار قائلاً: من تطلب؟

فأجاب الطارق: أطلب أبا يزيد.

فرد عليه: منذ ثلاثين عاماً وأبو يزيد يطلب أبا يزيد فلم يره، فكيف تراه؟!

من هذا نفهم أن أبا يزيد البسطامي كان يبحث عن هويته، فلم يحصل عليها ولم يجدها رغم مرور ثلاثين عاماً.

ولا يخفى على أهل البصيرة انّ ابا يزيد لم يكن يبحث عن هويته النفسانية، لأنّ الهوية النفسانية باستطاعة أي شخص الوصول اليها ومعرفتها. وهذا ما يمكن مشاهدته بوضوح في شطح آخر

ورد فيه:... رأيتُ الحق بنور الحق، فقلت للحق: من هذا؟ هل هذا أنا؟ فقال: لا، هذا أنا، بعزتي ليس ثمة أحد غيري. ثم أخرجني من هويتي الى هويته، وأفنى هويتي في هويته، فجعل الهوية واحدة، فنظرتُ بهوية الحق الى الحق، وحينما نظرت من الحق الى الحق، رأيت الحق بالحق، وبقيت مع الحق بالحق. فلم يكن معي نفس، ولسان، وأذن، وعلم، فأعطاني الله من علمه علماً، ومن لطفه لساناً، ومن نوره عيناً. فأخذت اراه بنوره وعلمت انّ كل شيء هو[1].

نرى من خلال هذا الشطح، القول بالتباين بين الحادث والقديم، ظاهراً وواضحاً في كلمات بايزيد البسطامي. ويقول هذا العارف الكبير بصراحة تامة انه لا يمكن مشاهدة الحق إلّا بنور الحق.

القول بالتباين بين الحادث والقديم، لا يؤلف الأساس في كلمات بايزيد البسطامي فحسب، وانما يلعب دوراً مهماً ايضاً في كلمات الكثير من العرفاء. وقد ذكرنا من قبل انّ الشيخ روزبهان اولى اكثر من غيره أهمية لهذا الأصل وأفاد منه في آثاره. ولكن لو علمنا انّ عدداً كبيراً من العرفاء الشعراء والشعراء العرفاء، وقعوا تحت تأثير افكاره، فلابد من الاعتراف بتأثير اصل التباين الكلي بين الحادث والقديم، على آثار الكثير من هذه الشخصيات العرفانية أيضاً.

صنف روزبهان آثاره باللغتين العربية والفارسية، واستخدم في كل لغة اسلوباً خاصاً. كما تحدث بلغة الشعر ايضاً لاسيما في حالات الاخبار عن وجده

(١) نفس المصدر، ص ١١٦.

وانشراحه القلبي. كما أن لغته النثرية ساحرة ومؤثرة وذات حماس خاص قلما يلاحظ في آثار سائر العرفاء. ومع ذلك يتحتم الاعتراف بأنّ اسلوب تعبير هذا العارف يختلف من موضع لآخر. فحينما يتحدث عن العلوم الظاهرية، تظهر كلماته سلسة وفصيحة وبدون تكلف، وحينما يتحدث بلغة أرباب الطريقة تبدو كلماته فيها لون من الاشارة والكناية فضلاً عن حلاوتها. اما حينما يتحدث في حال الوجد والجذبة العرفانية، تصبح كلماته معقدة وصعبة، وأعلى بكثير من مستوى فهم عامة الناس.

الذين لديهم معرفة بآثار هذا العارف الكبير، يعلمون جيداً انه أحد أفصح وأبلغ المتحدثين باللغة الفارسية في القرن السادس الهجري. ولعب دوراً كبيراً في نشر الثقافة المعنوية والعرفانية للاسلام بمساعدة هذه اللغة الجميلة.

لربما يمكن القول بأنّ شمس الدين حافظ الشيرازي تأثر بآثار روزبهان اكثر من أية شخصية اخرى. فنلاحظ في أفكار حافظ العميقة والظريفة، بعض المقاطع القريبة جداً من أفكار الشيخ روزبهان.

دراسة أفكار حافظ بشكل دقيق وجامع ومقارنتها بأفكار الشيخ روزبهان، تتطلب فرصة اخرى. ولكن بالامكان القول من خلال دراسة اجمالية انّ القول بأهل التباين بين الحادث والقديم والذي هو تعبير آخر عن البينونة بين الواجب والممكن، يلاحظ بصورة واضحة في أشعار حافظ.

كذلك تلاحظ في أشعار حافظ صبغة الثقافة الايرانية القديمة بوضوح، وهو ما يمكن ملاحظته أيضاً في آثار روزبهان الذي يستخدم خلال استعراضه لبعض المفاهيم العرفانية كمفهوم المعرفة[١]، الكثير من اصطلاحات ومفردات الثقافة الفارسية القديمة.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٥٨.

٣٩
يأفل فكر الأشاعرة في شعاع نور العرفان

لربما ليس من قبيل المبالغة لو قلنا بأنّ ظهور تـياري الاشـاعرة والمـعتزلة، واختلاف هذين التيارين الفكـريين فـيما بـينهما، مـن اهـم انـواع الاخـتلافات والانشقاقات التي ظهرت في تاريخ ثقافة العالم الاسلامي، وذلك لأنه كان مصدراً ومنطلقاً لكثير من الاختلافات الاخرى.

الرجوع الى كتاب «المـلل والنحل»، يشير الى وجود مذاهب ونحـل فكـرية مختلفة بين اتباع الدين الاسلامي ـ كما هو الحـال بـين أتـباع سـائر الأديـان ـ وانطلاق كل مذهب لاثبات احـقيته وابـطال الفـرق الاخـرى والشـطب عـلى أفكارها واتجاهاتها.

الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، يرجع الى الاختلاف في نمط التفكير قبل ان يرجع الى جوانب قومية، واجـتماعية، ووطـنية وديـنية. أي انّ الاخـتلاف بـين الأشاعرة والمعتزلة، يتصل بطريقة تفكير هذين المذهبين فقط. ولكن ليس مـن السهل الاجابة على التساؤل التالي: لماذا هذا الاختلاف في نمط التفكير؟

اذا قال أحد انّ الاشعرية ـ قبل ان تكون نحلة ـ تُعد لوناً من النمط الفكري، لما قال جزافاً. وينطبق هذا الكلام على النمط الفكري المعتزلي أيضاً.

التفكير بطريقة الأشاعرة وأسلوبهم، لا يتحدد بمجموعة خاصة من المسلمين، اذ من الممكن ان يفكر كثير من الناس وفي أي عصر وزمان بهذا الاسلوب ايضاً، حتى وان كانوا من غير المسلمين.

انكار قانون العلية، والقول بجواز الترجيح بدون مرجح، وعدم بقاء الأعراض على حال واحد في آنين، من بين الأفكار والنظريات ذات الصلة بالتفكير الأشعري.

هناك الكثيرون الذين يفكرون بهذه الطريقة وهذا الاسلوب، ويؤمنون بهذه الاصول وسائر الاصول الأشعرية، دون أن ينتموا الى الاسلام.

على هذا الأساس، من الأفضل أن نعتبر الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة نمطين فكريين يتصلان في الواقع، باسلوب تفكير كل منهما.

النزاع بين هذين التيارين الفكريين، استمر لفترة طويلة من الزمن، واتخذ كل تيار موقفاً عدائياً تجاه التيار الأخر، إلّا انه انتهى في نهاية المطاف بانتصار الأشاعرة على المعتزلة، فطُرد المفكرون المعتزليون من الميدان في عهد المتوكل العباسي.

لا نريد التحدث عن عوامل انتصار الأشاعرة على المعتزلة، كما لا نريد ان نبحث عن الأساس الذي كانت تقوم عليه سياسة الخلفاء العباسيين طوال عدة قرون، وما هي الأشياء التي كان بامكانها ان ترسخ قواعد هذه الحكومة، ولكن لا يخلو من فائدة التذكير بالأمر التالي وهو انّ السطحية في التفكير، امر ينسجم مع طباع وعادات عامة الناس. وما اقل اولئك الذين يجتازون هذه المرحلة، ويذهبون الى ما هو أبعد من بساطة التفكير.

بتعبير آخر: كثير من الناس وانطلاقاً من طبيعتهم وجبلّتهم، يتجهون نحو التعامل مع الامور ببساطة وسذاجة. ويعد هذا الأمر من العوامل التي ساعدت

على نشر أفكار الأشاعرة وذيوع آرائهم، وأدت الى اضمحلال أفكار مخالفيهم وزوالهم نهائياً. وليسوا قلّة هم اولئك الذين يحسبون على الأشاعرة بين كبار مفكري العالم الاسلامي وترعرعوا في مدارس فكرية منظمة.

المطلعون على تاريخ الثقافة الاسلامية، يعترفون بدور المدارس النظامية المنتشرة في بقاع عديدة من العالم الاسلامي، في نشر الفكر الأشعري والثقافة الأشعرية. فامام الحرمين الجويني، وأبو حامد الغزالي، وفخر الدين الرازي الذين ينتمون الى هذه النحلة، لعبوا دوراً كبيراً في نشر الفكر الأشعري والنمط الفكري لهذه الفئة. كما نعرف بين كبار العرفاء والسالكين، شخصيات ذات صلة بهذا التيار الفكري، وتربّت في الأجواء الفكرية الأشعرية، وعلى الاسلوب الاشعري.

لو قال أحد بأن معظم العرفاء المعروفين، كانوا ينتمون الى النحلة الأشعرية، لما قال جزافاً. فالعارف الكبير نجم الدين ابو بكر بن محمد بن شاهور بن انوشيروان الرازي، كان على صلة بهذا التيار الفكري، وتحدث في شتى آثاره على أساس الفكر الأشعري.

ينتقد نجم الدين الرازي في كتاب «مرصاد العباد» الذي يعدّ من اهم آثاره، بصراحة تامة المعتزلة ويصفهم بأهل البدعة والهوى.

يعتقد نجم الدين الرازي بضرورة وجود عشرين صفة في شيخ الطريق، واذا ما ظهر خلل في احدى هذه الصفات، ظهر خلل بنفس المقدار في مقام الشيخ ايضاً. ومن بين هذه الصفات: أن يكون لدى شيخ الطريق اعتقاد بأهل السنّة والجماعة، وألا يكون ملوثاً بأية بدعة(١).

ولاشك في انه يلمح الى المعتزلة من خلال استخدامه لكلمة البدعة في العقائد، كاشفاً بهذه الطريقة عن موقفه المتشدد ازاءهم.

الشيخ نجم الدين الرازي يتحدث في آثاره تكراراً عن العناية بدون علة،

---

(١) نجم الدين الرازي، مرصاد العباد، تصحيح الدكتور امين الرياحي، ص ٢٤٤.

محاولاً من خلال ذلك انكار قانون العلية ونفي الضرورة بين السبب والمسبب.

نراه يؤكد ضمن عدة خطب اوردها في مطلع كل أثر من آثاره، على «الخلق من العدم»، و«الحدوث الزماني للعالم»، للبرهنة على وفائه لعقائد الأشاعرة وأفكارهم.

البعض يعتقد أنّ هذا العارف المتحرك، قد اختار في ترحاله وتجواله المدن التي اهلها من أهل السنة والجماعة، معبّراً بهذه الطريقة عن مدى مقته لمتكلمي المعتزلة.

ما ينبغي التنويه اليه هو أنّ ما قيل عن نجم الدين الرازي والتحامه بالفكر الأشعري، ينطبق على عدد كبير من العرفاء والصوفية ايضاً. ومع ذلك لا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو ا نّ شمس العرفان حينما تبزغ ويتقدم سالك طريق الحق لقطع المنازل، لا يبقى موضع للأفكار الأشعرية. اذ ليس باستطاعة الاصول الاساسية للفكر الأشعري ان تعمل في الموضع الرفيع للعارف الذي يستغرق في مشاهدة تجليات الحق.

المتكلم الأشعري يستند كثيراً الى فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، ويسعى دائماً للاستدلال على الموجود القديم من خلال الموجود الحادث، اما من المنظار الشهودي للعارف فلا طريق الى القديم من الحادث، ولا تحقق للكثرة إلّا في ظل نور الوحدة.

نجم الدين الرازي كعارف، ليس يعتقد فقط بانغلاق طريق الحدوث الى القدم، وانما لا يعتبر الثناء على الله تعالى من خواص عبودية الانسان ايضاً، لأن لسان الحدوث الألكن يعجز عن الثناء على الذات القديمة.

لنجم الدين الرازي في كتاب «مرصاد العباد»، عبارات يطرح فيها العديد من الأفكار العميقة والدقيقة التي لا يمكن عدها من الأفكار الأشعرية. ففي هذه العبارات طريق الحادث الى القديم مسدود وغير قابل للعبور، بحيث لا يجوز حتى

ثناء الانسان على الله تبارك وتعالى[١].

طبقاً للتفسير الذي يقدمه نجم الدين الرازي لكلام الرسول (ص)، يعدّ تسبيح الانسان والملائكة وسائر الموجودات، عبارة عن أمانة لابد من اعادتها الى أهلها. ولاريب في انّ هذه الأمانة قد وضعها الله تعالى بين يدي الموجودات، واعادتها الى اهلها تعني انّ المسبّح الحقيقي للحق تبارك وتعالى، هو الحـق نـفسه، وليس باستطاعة أحد ان يسبح لله ويثني عليه، سوى الله تعالى نفسه.

بتعبير آخر: انّ الله تعالى هو الذي يسبّح لنفسه، وانّ العابد هو المعبود نفسه لا غير. اذن اذا اعترفنا باتحاد العابد والمعبود، فلابد مـن الاعـتراف بـاتحاد العـالم والمعلوم أيضاً.

السؤال الذي يمكن ان يطرح نفسه هو: كيف بمقدور القائل بالاتحاد بين العابد والمعبود ان يكون راسخاً في فكرته هـذه، ثم يـعادي في الوقت نـفسه القـائلين بوحدة الوجود؟

لا نعرف بين المتكلمين الأشاعرة أحـداً يـؤمن بـوحدة الوجـود او وحـدة الشهود، ويعتبرها مسألة كلامية. غير أنّ ما جاء في كلام نجم الديـن الرازي لا يمكن ان يفسّر إلّا على أساس فكرة وحدة الوجود او وحدة الشهود.

المسألة الاخرى التي يمكن أن تُطرح هي انه يشبه أصل الخلقة بالشجرة التي نواتها وثمرتها عبارة عن الانسان الكامل. فهو يقول باتحاد نواة شجرة الخلقة مع ثمرتها المتمثلة بالانسان الكامل المحمدي، ويعتقد مثلما انّ الشجرة معبّأة في الثمرة، كذلك الثمرة معبّأة في الشجرة.

هذا العارف الكبير يعتبر أصل البذرة او نواة شجرة الخلقة، نتيجة اشعاع نور الأحدية، ويقول بأنّ اية ذرة من ذرات هذه الشجرة لا تخـلو مـن شـعاع نـور الأحدية.

---

(١) راجع: مرصاد العباد، ص ٦٣ ـ ٦٤.

هكذا نراه ايضاً لا يفكر بطريقة الأشاعرة، وبدلاً من ان يؤكد في مسألة الخلقة على عنوان الخالق والمخلوق، او الحادث والقديم، يتحدث عن شعاع نور الأحدية. وشعاع نور الأحدية تعبير آخر عما يدعوه العرفاء بالتجلي الكلي الالهي.

هذه الفكرة قريبة جداً من نظرية الشيخ الاشراقي شهاب الدين السهروردي، لأنه يعتبر نور الأنوار المبدأ الأول، ويقول انّ كل شيء، يظهر في ظل هذا النور. وعلى هذا الأساس يمكن القول انّ الذي يتحدث عن التجلي الكلي الالهي وشعاع نور الأحدية، لا يمكن ان يكون محدّداً بحدود الأصول الفكرية الأشعرية.

يؤكد نجم الدين الرازي على موضوع الارتباط بين الشجرة والثمرة ويقول انه لا توجد ذرة من ذرات الشجرة خالية من وجود ثمرتها. ثم يشبّه هذا الاتحاد بين الشجرة وثمرتها بالسر الكبير.

لابد من الاشارة الى ان السرّ لديه معنى في اصطلاح أهل المعرفة يختلف عن المعنى الذي يفهمه الآخرون. فاستعمال هذه الكلمة في اصطلاح أهل المعرفة يشير الى خلوّ الموجود من ذاته وامتلائه بغيره.

اولئك الذين يتحدثون عن سر الناي يشيرون الى هذه الحقيقة وهي ان الناي حينما يخلو من ذاته، يمتلئ بزفير الرئة ويعكس صوتها. فسرّ الناي، وصدى أنين عازفه، من التعاليم الاولى التي وردت في مثنويات جلال الدين البلخي (الرومي).

شمس الدين التبريزي الذي يعد مرشد البلخي، أشار في كتاب مقالاته الى هذه المسألة الأساسية المهمة، وقال بأن معنى السر لا يتحقق إلّا اذا استطاع الانسان ان يخلو من نفسانيته ويمتلئ بالحق تعالى[١].

مشاهدة أحوال العاشق الصادق يمكن ان تكون نموذجاً بارزاً للفكرة التي طرحها الشمس التبريزي. فالعاشق الصادق يخلو من نفسه تماماً ويمتلئ بمعشوقه.

قال أحدهم لليلى حينما رآها: ماذا لديك حتى يحترق المجنون في هجرانك

(١) مقالات شمس التبريزي، ص ٤٢.

ويتشرد من أجلك؟

فأجابته ليلى: لستَ هو، وما يراه لديّ، لا تراه انت.

ووردت هذه الفكرة في بيت شعري أورده الشمس التبريزي في مقالاته يقول:

وكيف ترى ليلى بعين ترى بها
سواها، وما طهّرتَها بالمدامِع

ذكرنا ان نجم الدين الرازي وضمن حديثه عن التلاحم بين الشجرة والثمـرة، يؤكد على ان ذراتها لا تخلو من شعاع نور الأحدية، متمسكاً خلال ذلك بآيتين من القرآن الكريم:

الاولى: ﴿ونحن اقرب اليه من حبل الوريد﴾، والثانية: ﴿وهو معكم﴾، حـيث قال ان سر الآية الثانية يتضح من خلال معنى الآية الاولى.

مما تقدم يظهر بوضوح أن معنى معيّة الله تعالى للانسان، لا يتضح إلّا اذا تخلى الانسان عن أهوائه النفسانية، وتخلص من انانيته وذاته.

لابد من التوجه الى الأمر التالي وهو أن هذه المعية، خالية من أي مزج وخلط او حلول واتحاد، كما انها ليست من نوع المعية في مرتبة الوجود. انها معية لا تشبه أية معية اخرى، لأن الوحدة الحقة الحـقيقية لله تـبارك وتـعالى، ليست وحـدة عددية، كما انها ليست من سنخ وحدة الموجودات الاخرى. فهي وحدة شـاملة لجميع الأشياء وليست واحدة منها.

واذا ما أردنا التحدث بلغة الحكماء، فلابد من القول انها وحدة تنطبق عليها القاعدة العقلية المحكمة والمعتبرة التالية: «بسيط الحقيقة، كل الأشياء وليس بواحد منها». ودليل اعتبار هذه القاعدة هو اذا لم يكن الواحد البسيط الحـقيقي، جمـيع الأشياء، فلابد أن يتألف من هوية شيء ولا هوية شيء آخر. ولا يخفى على أهل البصيرة ان هذا الأمر يعد نوعاً من التركيب، والتركيب ـ سواء كـان ذهـنياً او خارجياً ـ لا ينسجم مع بسيط الحقيقة.

في العبارات التي نقلناها عن كتاب «مرصاد العباد»، رأينا ان الشيخ نجم الدين

الرازي، لم يتحدث بلغة الفلسفة، ولم يستخدم اصطلاحات الحكماء، غير أن كلماته كعارف، ليست غير منسجمة مع الموازين العقلية، ويمكن تفسيرها في بعض الأحيان على أساس اصطلاحات الحكماء والفلاسفة.

صحيح انه قد انفصل عن الاصول الفكرية الأشعرية من خلال طرح المسائل العرفانية، لكنه لا يُعد منفصلاً عن الموازين العقلية المحكمة والمعتبرة قط.

هذا العارف الكبير، يعتبر المعرفة الحقيقية من خصوصيات الانسان، ومن لديه مثل هذا التفكير لا يعارض أحكام العقل الواضحة. ويؤكد في الصفحات الاولى من كتاب «مرصاد العباد» على أهمية المعرفة ويقول: «المعرفة الحقيقية لا تأتي صحيحة إلّا من الانسان، لأن الملائكة والجن وان كانوا شركاء للانسان في التعبد، ولكن الانسان تميّز عن سائر الكائنات في تحمل ثقل أمانة المعرفة، حيث قال تعالى: ﴿انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحمِلنَها وأشفقنَ منها وحملها الانسانُ انه كان ظلوماً جهولاً﴾[1]، والمراد بالسماوات في هذه الآية، اهل السماوات، أي الملائكة، والمراد بالأرض، اهل الارض، أي الحيوانات، والجن والشياطين، والمراد بالجبال، أهل الجبال، أي الوحوش والطيور. فلم تحمل هذه الكائنات جميعاً امانة المعرفة، إلّا الانسان لأنه مرآة جمال الحضرة الالوهية، ومَظهر ومُظهر صفاته واشاراته. وهذا ما تشير اليه جملة «خلق الله آدم على صورته»[2]».

هكذا نرى ان نجم الدين الرازي يفسر الأمانة الالهية التي حملها الانسان بالمعرفة، ويعتبرها من خصوصيات الانسان. والأمر الذي لابد من الاهتمام به في هذا المضمار هو: اذا كان الانسان حاملاً للأمانة الالهية، واذا كانت هذه الامانة أعظم وأثقل شيء يمكن ان يتحقق في العالم، فلن يكون باستطاعة أي موجود آخر ان يكون حاملاً لوجود الانسان.

---

(١) الاحزاب، ٧٢.

(٢) مرصاد العباد، ص ٢ ـ ٣.

نجم الدين الرازي ومثل العديد من العرفاء الآخرين، انتبه الى هذا الأمر وقال بأن الانسان محمول العناية الالهية، وعدا العناية الالهية لا يستطيع أي موجود آخر ان يكون حاملاً لوجوده. واستند الرازي في ذلك الى الآية القرآنية الكريمة التي تقول: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر﴾[١].

العديد من المفسرين أصر على ظاهر الآية، فاعتبر البر والبحر حاملين لوجود الانسان. غير أن نجم الدين الرازي وضمن حفظه للمعنى الظاهري للآية، يتحدث عن معنى باطني لها ايضاً يؤكد على ان العناية الالهية هي التي تحمل الانسان في البر والبحر، ولولا هذه العناية الالهية ما كان باستطاعة الانسان حمل الامانة التي عجزت السماوات والأرض عن حملها. فاذا كان الانسان مستعداً لتحمل الأمانة بكل ما هو عليه من ضعف، فالله تعالى اولى بحمله عنه بكل ما هو عليه من قوة وقدرة وكرم. فالعلاقة بين الانسان والله علاقة العاشق والمعشوق. فالعاشق يستطيع ان يتحمل ثقل دلال المعشوق، والمعشوق يستطيع ان يتحمل دلال العاشق[٢].

مما سبق يتضح ان علاقة الانسان بالله وعلاقة الله بالانسان، علاقة خاصة لا تتحقق بين الله تعالى وأي موجود آخر. وكل علاقة تظهر في العالم لن يكون لها معنى إلّا في ظل علاقة الله بالانسان. فهذه العلاقة تمثل أساس جميع العلاقات، ولولاها ليس بالامكان التحدث عن اية علاقة او ارتباط.

عن طريق العقل والعشق، يمكن ادراك هذا الارتباط. ومن الواضح ان ما يمكن ادراكه بواسطة العقل والعشق، لا يمكن ان يكون غريباً على العقل والعشق. فلا وجود للعاقل بدون معقول، مثلما لا يصح التحدث عن المعقول بدون عاقل. وحينما يتحدث كبار حكماء العالم الاسلامي عن برهان التضايف بين العاقل والمعقول، يشيرون الى هذه الحقيقة.

---

(١) الاسراء، ٧٠.

(٢) مرصاد العباد، ص ٤٨ ـ ٤٩.

صحيح ان المعقول بالذات قابل للفرض، ويمكن التفكير في المعقول بـالذات بصرف النظر عن الغير، ولكن الأمر المسلم به هو أن ما يمكن ان يكون معقولاً بالذات مع صرف النظر عن كل غير، يمكن ان يكون عاقلاً بالذات أيـضاً مـع صرف النظر عن كل غير. ومن هذا يتضح ان الاتحاد بين العاقل والمـعقول، أمر واضح وغير قابل للانكار، وليس باستطاعة أحد التحدث عن المـعقول بـدون عاقل، او العاقل بدون معقول.

لا نريد ان نستعرض آراء وأفكار مختلف الحكماء في هذا الباب، كما لا نريد ان نناقش هل العقل مجرد انعكاس لعالم الخـارج، ام ان العقل هو الذي يضفي معنى على الخـارج؟ ما نريد ان نقوله هو ان الفكر والادراك عبارة عـن حـقيقة ذات اضافة، وليس باستطاعتنا في الادراك العقلي ان نتحدث عن المعقول بدون عاقل او العاقل بدون معقول.

حينما نتحدث عن ذلك، نـعني أن حـقيقة الادراك ومـع كـونها غـير محـددة ومحصورة في مقولة الاضافة العرضية، فلن تخرج عن نوع من الالتفات والاضافة.

حيثية الالتفات لا يمكن ان تنفصل عن الادراك قط. وهذه المفردة وان كانت غير معروفة في الدلالة على معنى العلم والادراك، لكنها يمكن ان تكون مـناسبة وبليغة، لأن العلم او الادراك كموجود واقعي، لديه حقيقة وهوية تختلف اختلافاً أساسياً عن هوية أي موجود آخر. فلا نعرف أي موجود آخر في هذا العالم أُشير الى هويته بالالتفات، بينما هوية العلم والادراك، طالما تكون ملتفتة الى شيء ما، ولن تنفصل هذه الحيثية الالتفاتية عن الادراك قط.

لابد أن نعلم بأن ما يُثار حول العلم والادراك، يصدق على العشـق والمحـبة ايضاً، اذ لا معنى للمحب بدون محبوب، والعاشق بدون معشوق، بنفس مستوى عدم معنى الحديث عن المحبوب بدون محب، والمعشوق بدون عاشق.

نجم الدين الرازي يشير الى هذا المعنى ايضاً حينما يقول:

«مثلما لابد للعاشق من المعشوق، كذلك لابد للمعشوق من العاشق»(١).

الرازي يولي أهمية كبيرة للحب ضمن اطار العلاقة بين الله والانسان، وتحدث في هذا المجال بكلمات قلّما تحدث بها احد غيره. فهو يرى ان المحبة والعشق ـ مثل العلم والادراك ـ حقيقة ذات اضافة، ولذلك بذل اهتماماً خاصاً نحو اهمية المحبوب او المعشوق ودوره في عملية المحبة والعشق(٢).

ومن ذلك نفهم ان العلاقة بين الله والانسان لا تشبه أية علاقة معروفة اخرى في العالم، كما انها أساس ومصدر جميع انواع العلاقات والارتباطات.

قد يقال: العلاقة بين الله والانسان، يمكن ان تكون ذات العلاقة التي ندعوها بالعلاقة بين الخالق والمخلوق، او بين الله والعالم. لذلك لا معنى لكلام نجم الدين الرازي القائل بأن العلاقة بين الله والانسان، علاقة خاصة لا نظير لها.

قيل في الرد على هذا الكلام: نسبة الانسان الى العالم الذي يعيش فيه ليست على غرار النسبة بين الجزء والكل. فالانسان يحيط بالعالم عن طريق العلم والادراك، كما أن موقعه مشخص ومحدّد في قلب الوجود، بينما لا يحيط الجزء بالكل الذي يرتبط به، ولا يستطيع التحدث عن موقعه. فكل موجود من موجودات العالم يُعد شيئاً بالنسبة للانسان، لكن الانسان ليس شيئاً بالنسبة لنفسه. ولو نظر أحد الى نفسه كشيء يكون قد ابتعد عن هويته الواقعية، وغرق في نوع من الاغتراب عن الذات.

الله تعالى كذلك حينما يتحدث مع الانسان لا يخاطبه كشيء، ولذلك يعبّر عن ابراهيم (ع) بخليل الله، وعن موسى (ع) بكليم الله، وعن المسيح (ع) بروح الله، وعن النبي محمد (ص) بحبيب الله. وكلمة حبيب الله تدل على معنى المحبّ بنفس مستوى دلالتها على معنى المحبوب.

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٩.

(٢) راجع: مرصاد العباد، ص ٤٩ ـ ٥٠.

الشيخ نجم الدين الرازي يشير الى هذه الحقيقة ايضاً حينما يشبّه العشق بالثوب الذي سداه ولحمته عبارة عن محب ومحبوب. وتدل كلمة «يحبهم»[١] الواردة في القرآن الكريم على كون الانسان محبوباً، بينما تحكي كلمة «يحبونه»[٢] ـ أي يحبون الله ـ على كون الانسان محبّاً. وهذه العلاقة بين الله تعالى والانسان، فريدة ولا نظير لها.

ليس من السهل التحدث عن طبيعة وكيفية هذه العلاقة، ولم تستطع كلمات المتكلمين في هذا المضمار، ان توفر الرضى لأهل الفكر. ولم يستطع الحكماء والفلاسفة حلّها كما يليق وينبغي بالاعتماد على اصولهم ومبادئهم الفكرية. كما تحدث كبار العرفاء بلغة الرمز والأسرار.

ومع ذلك سعى الشيخ نجم الدين الرازي للتحدث عن هذه العلاقة الخاصة، وتسليط الضوء عليها عن طريق الاسترشاد ببعض الآيات القرآنية الكريمة. فهو يعتقد ان الانسان ـ هذا الموجود العجيب ـ يرتقي الى أعلى مراتب الوجود من جهة، ويهبط الى أدنى مراحل الوجود من جهة اخرى.

نجم الدين الرازي ينقل عن مرشده وشيخه مجد الدين البغدادي عبارة بهذا الشأن تقول:

«فسبحان من جمع بين أقرب الأقربين وأبعد الأبعدين بقدرته»[٣].

هذا العارف الكبير يعتقد ان البعد والقرب، من خصال الانسان وخصوصياته. وبفعل هذه الخصوصية أصبح جديراً بحمل الأمانة الالهية. فالأمانة الالهية ثقيلة جداً بحيث يعجز أي كائن آخر عن حملها. كما تعود علاقة الانسان الخاصة بالله، الى حمل تلك الأمانة ايضاً. وهاهنا، لا يصح الحديث عن واسطة بين البارئ تعالى والانسان.

---

(١) المائدة، ٥٤.

(٢) المائدة، ٥٤.

(٣) نفس المصدر، ص ٦٦.

استعرض نجم الدين الرازي هذه المسألة ايضاً: حينما خلق الحق تعالى أصناف الموجودات من دنيا، وآخرة، وجنة، ونار، استخدم وسائط مختلفة في كل مقام. وحينما أراد ان يخلق آدم قال: ﴿اني خالقٌ بشراً من طين﴾[١] فاشتبه الأمر على البعض فقالوا: الم تخلق السماوات والأرض؟ فقال تعالى: هاهنا اختصاص آخر. فاذا كنتُ قد خلقتُ السماوات والأرض بكلمة «كن»، فسأخلق هذا بنفسي مباشرة وبدون واسطة، اذ سأخزن فيه كنز المعرفة.

ثم أمر تعالى جبرئيل ان يذهب ويأتي اليه بحفنة من التراب. فذهب جبرئيل وحينما أراد ان يأخذ شيئاً من التراب، قال التراب: يا جبرئيل! ماذا تفعل؟

فقال جبرئيل: احملك الى الله تعالى كي يخلق منك خليفة. فقال التراب: أُقسم عليك بعزة ذي الجلال الحق ألا تحملني لأني لا أطيق القرب. فاخترت نهاية البعد للتخلص من سطوات قهر الالوهية «والمخلصون على خطر عظيم».

عاد جبرئيل الى الله تعالى وقال له: رباه! انت أعلم، فالتراب يرفض ان آتي به اليك. فأمر تعالى ميكائيل ان يذهب فقال له التراب عين ما قال لجبرئيل. فأمر الله تعالى عزرائيل ان يأتيه بقبضة من التراب طوعاً او كرهاً. فجاء عزرائيل بقبضة التراب قهراً وهبط بها في موضع بين مكة والطائف.

واندهش الملائكة للعزة التي حظي بها التراب الذليل، فجاءهم الخطاب الالهي: انتم لا تعلمون ماذا سنفعل بواسطة هذه القبضة من التراب منذ الأزل والى الأبد. انتم معذورون لأنكم لا تعرفون الحب. فأنتم لستم سوى زهّاد صوامع الحضائر القدسية ولا خبر لديكم عن حرارة ارواح خرابات العشق[٢].

فيما قاله نجم الدين الرازي بعض النقاط المهمة جداً، والتي من بينها خلق الله تعالى للموجودات الاخرى بواسطة كلمة «كن» وخلقه للانسان بدون واسطة

---

(١) سورة ص، ٧١.

(٢) نفس المصدر، ص ٧٢.

لأنه قد اختزن فيه كنز المعرفة. ونفي الواسطة عن خلق الانسان، معناه ان الانسان هو الصادر الاول والمخلوق الأول. غير ان العديد من الروايات الاسلامية المعتبرة تشير الى ان الصادر الاول والمخلوق الأول هو العقل، لا غير. اذن لو التزمنا بهذه الروايات، فلابد من الاعتراف بأن مراد نجم الدين الرازي هو خلق العقل الكلي. وبهذه الطريقة يقترب هذا العارف الكبير من كثير من الفلاسفة المسلمين في اهمية العقل ودوره المهم والأساسي، واعتباره مخلوقاً بدون واسطة.

حينما يتحدث الفلاسفة عن العقل الأول كصادر أول، يتحدث المتألهون من أهل المعرفة عن الوجود المنبسط، ويعتبرونه الظل المحدود للحق.

نجم الدين الرازي يتحدث عن الانسان الكامل كصادر أول، ويبحث عن تحققه في وجود خاتم الأنبياء. ويعتقد المتألهون من اهل المعرفة انه لم يهتم بالوجود المنبسط، ولم يشر اليه بشيء في آثاره. لكنه استخدم اصطلاح «القلم» بدلاً منه، اعتقاداً منه ان بعض الروايات الاسلامية تتحدث عن «القلم» كمخلوق اول.

هذا العارف الكبير، سعي لايجاد نوع من الوحدة بين القلم، والعقل، والانسان الكامل، وازالة أي انفصال بين هذه العناصر الثلاثة، مستنداً في ذلك الى ثلاثة أحاديث نبوية تقول:

«اول ما خلق الله القلم».

«اول ما خلق الله العقل».

«اول ما خلق الله روحي».

وحاول كذلك ان يعتبر العقل والروح شقّين لقلم الحق تبارك وتعالى الذي تُرسم به جميع حقائق الوجود، ولاريب في ان هذا القلم لن يستطيع الكتابة إلّا مع وجود هذين الشقين.

النقطة المهمة الاخرى في كلام هذا العارف قوله ان الله تعالى حينما ينظر الى مخلوقه الأول نظرة حب، يغلب على هذا المخلوق الحياء، فينشق بفعل ذلك. واذا ما علمنا ان الحياء خصلة او ظاهرة تتحقق في أعقاب ادراك العظمة، فلابد ان يُعد

ادراك العظمة من آثار العقل. وبذلك يتضح بشكل اكبر الدور الأساسي الذي يلعبه العقل.

ذكرنا من قبل، ان نجم الدين الرازي لا يتحدث بلغة الفلاسفة، ولا يستخدم اصطلاحاتهم في آثاره. ومع ذلك ينبغي الاعتراف ان آراءه التي يبديها على أساس الآيات والروايات الاسلامية، ليست غير منسجمة مع آراء وعقائد الحكماء الالهيين.

الذين لديهم معرفة بأفكار الشيخ شهاب الدين السهروردي، يعلمون جيداً ان نظريته في الصادر الاول الذي يدعوه بالنور الأقرب، قريبة جداً مما ذهب اليه نجم الدين الرازي.

السهروردي يعتقد ان ما يصدر عن «نور الأنوار»، عبارة عن حقيقة نورانية تدعى النور الأقرب الذي هو من حيث الذات والماهية فقير، ومن حيث مشاهدة نور الأنوار، غني.

بتعبير آخر: النور الأقرب، شفاف وظاهر، وهو يدرك فقره الذاتي في نفس الوقت الذي يشاهد نور الأنوار، اذ لا يوجد أي حائل بينه وبين نور الأنوار. وحينما يشاهد هذا النور الأقرب، نور الأنوار، ويدرك ان ليس هناك نور اكمل منه، يدرك تفاهته فيستغرق في نوع من الظلمة التي يعبّر عنها بالاستظلام والاستغساق.

لكن النور الأقرب ـ من اعتبار آخر ـ حينما يشاهد نور الأنوار ويدرك جلاله وعظمته، تحصل لديه حالة الاستغناء، فيصدر عنه نور مجرد عن جميع الآثار المادية.

الحكماء الاشراقيون من أجل اثبات رأيهم في هذا الباب يتمسكون بالقاعدة الفلسفية التي تقول «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، وكذلك القاعدة المعروفة والمشهورة «امكان الأشرف»، وتحدثوا عن كل قاعدة من هاتين القاعدتين

بالتفصيل[١].

ليس هدفنا التحدث عن النور والظلمة من وجهة نظر الحكماء الاشراقيين وخلفية هذه المسألة في ايران القديمة، وانما نريد ان نقول بأن فكرة نجم الدين الرازي حول غلبة الحياء على المخلوق الأول، قريبة جداً من استغساق النور الأقرب حين ادراكه لفقره وتفاهته. ووجه الارتباط بين هاتين المسألتين هو أن الصادر الأول كحقيقة كلية مدرِكة، يستطيع ادراك محدوديته الوجودية، وهذا الادراك للمحدودية هو الذي يغلِّب عليه الحياء طبقاً لرأي نجم الدين الرازي، ويوقعه في الاستظلام او الاستغساق حسب تعبير السهروردي.

الموجود الوحيد الذي يواجه محدوديته الوجودية ويدركها، هو العقل. ويتصل عدد كبير من المسائل ذات الصلة بهذا العالم، بادراك هذه المحدودية.

الكثيرون ينظرون الى العقل بشيء من سوء الظن نظراً لعدم ادراكهم لهذه الفكرة، فيتصورونه موجوداً أنانياً مغروراً، بينما العقل بحسب الواقع ونفس الأمر متواضع، ولا يمد قدميه خارج دائرته الوجودية، انطلاقاً من ادراكه لمحدوديته.

الذين يتحدثون عن غرور العقل وأنانيته، يقصدون العقل الجزئي ومواضع نشاطه وفعاليته. فالسيد برهان الدين المحقق الترمذي[٢] والذي يُعد من كبار العرفاء يصف العقل الجزئي بأنه موجود مغرور وينحي باللائمة عليه، ويعتقد بأن هذا الغرور يحصل بسبب التعقل من العقل الكلي. فالعقل الكلي ليس مغروراً ولا أنانياً، لكنه يأخذ صورة جزئية عند الأشخاص، فيصاب بالغرور والعجب. فكما ينعكس ضوء الشمس بحجم نافذة في البيت، ينعكس نور العقل الكلي في وجود الأفراد بحسب استعدادهم ومقدار قابلياتهم. فحصة الجرة من مياه البحر لن يكون اكبر من حجمها.

---

(١) لمزيد من المعلومات يراجع: شرح حكمة الاشراق، ص ٣٤٥.

(٢) المحقق الترمذي، المعارف، تصحيح فروزانفر، ص ٣.

العقل الجزئي يصاب بالأخطاء والزلات بمقدار ما يصاب به من غرور وتكبر. اما العقل الكلي فبما انه مدرك لمحدوديته، فلن يصاب بالغرور والعجب والتكبر، ولن يتعرض للخطأ والانحراف والانزلاق. فالعقل الكامل يتمتع بالعلم الكامل، ولذلك تقوم أعماله على أساس الحكمة.

السيد برهان الدين المحقق الترمذي يشير الى هذه الفكرة ويقول:

«كامل العقل كامل العلم في الدارين، حكيم في أفعاله وأقواله وأحواله، فهو أبداً عليم حكيم»[١].

يمكن ان نستنتج من كلام هذا العارف الكبير ان العلم من آثار وثمرات العقل، وما لم يضع هذا الجوهر الشريف قدمه في ميدان الحياة فلن تنتظم الادراكات والاحساسات ولن تترتب، ولن يبرز العلم بالمعنى المصطلح للكلمة.

اولئك الذين يعتبرون مختلف انواع العلوم، من نتائج العقل وافرازاته، يبحثون عن جذور الأحكام الأخلاقية في العقل، لأنّ الاحكام الأخلاقية ذات تأثير كبير في تهذيب النفس وتطهيرها. وحينما تتهذب النفس الناطقة، تتحلى بكمال العلم. وهاهنا لو ادعى احد أنّ الحكمة العملية قد جاءت من أجل دعم الحكمة النظرية، لما كان ادعاؤه جزافاً.

طبعاً لابد من الالتفات الى انّ الحكمة النظرية لا تنحصر في اطار فلسفة أرسطو وأتباعه، لأنّ المعرفة في الحكة الاشراقية تنبثق من الباطن، وتقوم هذه المعرفة الباطنية على أساس النور والظهور. ورغم ذلك لا ينبغي تصور زوال الاستدلال في المعرفة الاشراقية، بل يوجد في هذا التيار الفكري استدلال، وتبقى الموازين العقلية على قوتها واستحكامها.

الاختلاف بين هذا التيار الفكري وسائر التيارات الفكرية والفلسفية الاخرى، هو انّ المعرفة عند الحكماء والاشراقيين عبارة عن شهود وحضور في المرحلة

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٩.

الاولى، ومن موقع عالم الحضور يتبلور عالم المفاهيم والاستدلال. ولا يوجد في عالم الحضور والشهود، ثنوية ولا تعددية او غربة. وعليه ليس هناك حديث عن الموضوع والمحمول وتشكيل القضايا. ومعرفة أي شيء عبارة عن الشيء نفسه. وأنّ اية نسبة أو رابطة تستلزم الغيرية والتعددية، وبما ان معرفة الشيء نفس الشيء، فلا يصح الحديث عن النسبة والرابطة. اذن فالمعرفة عبارة عن الفعل المنسوب الى الفاعل.

بعد هذا الكلام لابد أن يُثار السؤال التالي: كيف تتحقق العلاقة في هذه المعرفة بين الفعل والفاعل؟ فاذا كانت علاقة اضافة، فهل هي اضافة اشراقية ام من نوع الاضافة المقولية؟ مهما قيل في هذا الباب فلابد ان يُثار سؤال آخر: هل يصدر الفعل في هذه المعرفة عن الفاعل بشكل دفعي ام تدريجي؟ ومهما كانت الاجابة على هذا السؤال فلابد من الاجابة على السؤال التالي أيضاً وهو: اذا كان فعل المعرفة عبارة عن ظهور شيء ما، فهل فاعل المعرفة من سنخ الظهور ام لا؟

لاريب في انه لا يمكن الادعاء بأنّ فاعل المعرفة ليست لديه أية سنخية ومناسبة بالظهور، اذ لولا هذه السنخية، لكان علينا ان نعتبر الظلمة منشأ النور، والظلام هو الذي يصنع الضياء.

اذن ينبغي القول انّ فاعل المعرفة لديه سنخية ومناسبة مع المعرفة، وبما أنّ المعرفة نوع من الظهور، ففاعل المعرفة نوع من النور والظهور ايضاً.

شهاب الدين السهروردي كفيلسوف اشراقي، طرح هذه الفكرة، واعتبر النفس الناطقة كفاعلة معرفية، نوراً وظهوراً:

«وكيف ما كان لا يتصور ان يعلم الشيء نفسه بأمر زائد على نفسه، فالمُدركية اذن ليست بصفة».

ويقول الحكيم شمس الدين محمد الشهرزوري في شرح هذه العبارة:

«ليس لك ان تقول انيتي شيء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفياً في

نفسه، بل هي نفس الظهور والنورية»[١].

مما سبق يتضح أنّ رأي الحكماء الاشراقيين في المعرفة، يختلف عما يطرح في سائر النحل والمذاهب الفلسفية، اذ أنّ هؤلاء الحكماء ـ وكما قلنا ـ يعتبرون المعرفة في المرحلة الاولى نوعاً من الحضور والشهود، حيث يمكن الانطلاق من هذه القاعدة الى عالم المفاهيم والتصورات والتصديقات.

مما يجدر ذكره هو أنّ الناس ليسوا في مستوى واحد، ولكل شخص سهم معيّن ومحدّد من نور الحق تعالى. ويمكن ان يكون هذا السهم كبيراً عند البعض وقليلاً عند البعض الآخر. والأمر الذي لاريب فيه هو أنّ العلم ليس مقتصراً على فئة ما او امة ما، وباب الملكوت لا يُغلق بوجه أي أحد.

يقول السهروردي في مقدمة كتاب «حكمة الاشراق»:

«ولكل نفس طالبة، قسط من نور الله قل او كثر، ولكل مجتهد ذوق، نقص او كمل، وليس العلم وقفاً على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت، ويمنع المزيد عن العالمين، وما هو على الغيب بضنين، وشرّ القرون ما طوي فيه بساط الاجتهاد، وانقطع فيه سير الأفكار، وانحسم باب المكاشفات، وانسدت طريق المشاهدات»[٢]. حديث السهروردي عن عدم غلق باب الملكوت، يرتبط ارتباطاً كاملاً برأيه الآخر الذي يقول بأنّ النفس الناطقة نور وظهور محض، لأنّ الله تعالى وكما جاء في القرآن الكريم نور الانوار.

اذن اذا كانت النفس الناطقة نوراً في مقام ذاتها وهويتها، ندرك العلاقة الخاصة القائمة بين الانسان والبارئ تعالى، ويمكن ان نقول بعدم انسداد باب الملكوت بوجه أي أحد قط.

حينما يتحدث هذا الفيلسوف الاشراقي عن نورانية النفس الناطقة، يشير في

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ص ٣٠٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٩ ـ ١٠.

الواقع الى الفكر الانساني الاول، ويرى انّ هذا النور او الشهود الحضوري، يؤلف أساس جميع أفكار الانسان بجميع التواءاتها.

ومن أجل ان يؤشّر على الصلة القائمة بين العلوم الحصولية وأنواع المفاهيم وبين عالم حضور النفس ونورانيتها، يشير الى النتائج المرة والكوارث الناجمة عن انقطاع الفكر ويعتبر هذا الانقطاع من أسوأ مراحل التاريخ، لأنه حينما يتوقف مسار الفكر وحركة التفكير، تتوقف علاقة الانسان مع عالم الحضور، فتحصل حالة الانقطاع والابتعاد عن الله تعالى.

تُلاحظ مسألة نورانية النفس الناطقة في آثار فريق من المفكرين المسلمين. ويبدو أنّ هؤلاء على معرفة بأفكار الشيخ الاشراقي. كما هو الحال في حافظ الشيرازي الذي تشهد بعض أشعاره على ذلك.

فهذا الشاعر العارف، يستند الى نورانية كنز أهل القلب، حيث يعتبر كنز أهل القلب خلوة عالم الحضور. ويرى انه لا يمكن الاستقرار في خلوة عالم الحضور الذي يمثل كنه ذات الانسان ووجوده، بدون مصباح الكأس. فاذا كان مصباح الكأس اشارة الى خمر المحبة، فبمقدورنا القول بأنّ المعرفة والمحبة أمران متلازمان، ولا يمكن ان تنفصل معرفة الحقيقة عن حبها. فليس باستطاعة أحد ان يبلغ تمام المحبة بدون ان يتوصل الى معرفة كمال المحبوب وجماله. فالذي لا يعرف لا يحب.

بتعبير آخر: كل شخص محب، عارف. غير أنّ كل عارف قد لا يكون محباً في بداية المعرفة، اما حينما تتحقق المعرفة الكاملة تتحقق المحبة الكاملة ايضاً، وحينذاك يصبح المحب هو العارف، والعارف لن يكون سوى المحب الصادق.

ما يتحتم التنويه اليه ضمن هذا الاطار هو انّ هذا التلازم لا يتعلق بالمحبة والمعرفة فقط، وانما هناك تلازم بين المحبة والمحنة ايضاً. فيعتقد نجم الدين الرازي انّ الأمانة الالهية التي تحمّلها الانسان هي المحبة، ويرى انها مقترنة بالمحنة دائماً

ولذلك لم يستطع ان يتحملها أحد غير الانسان[١].

ولم يطلق الرازي هذا الرأي عن تفنن، لأنه يعتقد انه متى وما وُجدت المحبة وُجدت المحنة ايضاً. وهذه الفكرة قلّما طُرحت بهذه الصورة، وقد يتردد البعض في قبولها، ولكن لو اعترفنا بأنّ المحبة هي الأمانة الالهية التي تحمّلها الانسان، فلابد من الاعتراف أيضاً بأنّ حمل هذه الأمانة ليس بالأمر السهل.

الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي، ضمن تحدثه في كتاب «الفتوحات المكية» عن خصوصيات المحبة، يصف المحب بأنه ذو تشويش:

«نعت المحب بأنه ذو تشويش وسبب ذلك جهله بما في نفس المحبوب، فلا يدري بأي حالة يكون معه»[٢].

ولكن حينما يكون محبوب الانسان هو الحق تبارك وتعالى، باستطاعة المحب التخلص من التشويش عن طريق العمل بالتعاليم الشرعية.

ويتحدث ابي العربي عن خصوصيات اخرى للمحب، نصرف النظر عنها رعاية للايجاز، لكن الأمر الذي لاشك فيه هو انه يرى المحبة مقترنة بالمحنة.

والأمر الذي لابد من الالتفات اليه في كلام هذا العارف الكبير، هو انه يعزو التشويش الذي يعاني منه المحب الى جهله بما في نفس المحبوب، وعدم قدرته بالتالي على الظهور بالحالة التي تنسجم معه. ومعنى هذا انّ المحنة ناجمة عن الجهل، ولولا الجهل لما كان هناك سبب للمحنة.

مولانا شمس الدين محمد بن علي بن ملك داد التبريزي ـ مرشد المولوي البلخي ـ الذي يُعد على طراز ابن العربي في العرفان، كان يرى في المحنة والألم سروراً وفرحاً، ويبحث عن مصدر ذلك السرور والفرح في العلم والمعرفة.

هذا العارف الكبير يرى الحلاوة في المرارة ويعتقد انه لو ظهر الكلام مراً في

---

(١) مرصاد العباد، ص ٤٥.

(٢) الفتوحات المكية، ط بولاق، ج ٢، ص ٣٦٠.

ذائقة شخص ما، فلو تحمّل هذه المرارة، فانها ستتحول الى حلاوة، لأنّ المرء يعلم عاقبة الأمر في الصبر والتحمل[١].

ومعنى هذا انّ هذا العارف يولي عناية خاصة لموضوع النظر والدراسة الدقيقة للامور، ويعوّل على الجهود العقلية ويعتبرها مفيدة جداً.

وأشار في موضع من مقالاته الى فوائد البحث والمناقشة، ووجه الانتقاد لأولئك الذين لا يكترثون للبحث ولا يعتنون بدراسة الامور. بل وذهب الى ما هو أبعد من ذلك فقال: لو كان صحابة الرسول (ص) قد قاموا ببحوث واستقراءات اكبر، وأثاروا سلسلة من المسائل الأساسية، لحصلوا على منافع اكبر، وانتفع بها الآخرون اكثر.

يرى كذلك انّ الفيض الالهي يفيض من الله تعالى على الأشخاص بدون توقف، ولكن ثمة امور لا تتحقق إلّا عن طريق البحث والتدقيق. وينبغي على الأشخاص في مثل هذه الامور السعي والجد والتوصل الى نتائج من خلال البحث[٢].

اذن فهو يولي البحث والجهود العلمية أهمية كبيرة، وقد وجه الانتقاد الى ابن العربي الذي عبّر عنه بالشيخ محمد، لأنه لم يكن من أهل البحث:

«الشيخ محمد لم يستسلم للبحث أيضاً، لأنه لو كان قد استسلم للبحث لكانت فائدته اكبر. فكان ينبغي عليه ان يبحث»[٣].

نراه في مواضع اخرى في مقالاته، يشير الى الدور الأساسي للعقل ويعتبره حجة الله:

«العقل حجة الله ولكنه يبدو متناقضاً حينما لا تستعمله على الوجه الصحيح. فمثلاً حينما تسأل شخصين: اثنين في اثنين، فسيجيب كلاهما جواباً واحداً لأنّ

(١) مقالات شمس، ص ٤٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٩.

(٣) نفس المصدر.

التفكير في ذلك سهل، ولكن حينما تسألهما: سبعة في سبعة او سبعة عشر في سبعة، فسيظهر الاختلاف بينهما، لأنّ التفكير في ذلك صعب، ولا يستعملان العقل في ذلك، كالذي يمسك المرآة بصورة غير صحيحة، وإلّا فانّ مائة الف مرآة، تتحدث حديثاً واحداً اذا أمسكت بصورة صحيحة. ﴿مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه﴾[1]»[2]. هذه العبارات تشير الى انّ الاختلاف بين الناس وأخطاء العقول، ظاهرة ناجمة عن الامساك غير الصحيح بمرآة الفكر، وصعوبة الفكر. وعليه اذا أُمسكت مرآة الفكر بصورة صحيحة، واستطاع الانسان من خلال الجهد اللازم التغلب على صعوبات الفكر، فلن يبق أي مبرر للاختلاف والخطأ. ولاريب في انّ الامساك بمرآة الفكر بشكل صحيح والتخلص من الصعوبات الفكرية، ليس بالأمر السهل، وقلما نجد من حقق نصراً في هذا المجال.

هذه الفكرة يطرحها شمس الدين التبريزي في موضع آخر من المقالات على شكل قصة:

أخذ أحدهم يتحدث عن السمكة.

فقال له آخر: اصمت! فهل تعرف ما هي السمكة؟ وكيف تتحدث عن شيء لا تعرفه؟

فأجابه: نعم أنا اعرف ما هي السمكة.

فقال: اذا كنت تعرف، فقل لي ما هي السمكة؟

فأجابه: السمكة لديها قرنان كالبعير.

فقال: كنتُ أعلم انك لا تعرف السمكة، اما الآن فقد علمت انك لا تميز بين الثور والبعير أيضاً[3].

لابد أن نعرف أنّ ما جاء في هذه القصة لا يعني انتقاد العقل، وانما هو انتقاد

---

(١) المائدة، ٤٨.

(٢) مقالات شمس، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٢.

لأولئك الذين يدّعون العقل والمعرفة، بينما هم بعيدون كل البعد عن العقل، أو لا يستخدمون العقل على الوجه الصحيح.

صاحب المقالات يصف البعض بأهل الادعاء ويعتقد بأنهم يمدون ارجلهم بما هو اكثر من بساطهم. ونحن نعرف من هؤلاء الاشخاص رجالاً يُعدّون من كبار المتكلمين الأشاعرة، وبعضهم حكماء وعرفاء معروفون في العالم الاسلامي.

من بين المتكلمين الاشاعرة الذين تعرضوا لانتقاد صاحب المقالات بشكل صريح هو الامام فخر الدين الرازي، وعبر عنه بالمرتد والكافر:

«ماذا دهى الفخر الرازي حتى يقول: يقول محمد العربي كذا ويقول محمد الرازي كذا. ألا يُعدّ مرتداً؟ ألا يعدّ كافراً مطلقاً؟ اللهم إلّا اذا تاب. انه لم يشفق على نفسه»[١].

والحقيقة هي اذا كان الرازي قد قال هذا حقاً، فمن حقّ شمس الدين التبريزي ان يلومه وينتقده. ولكن لا يلاحظ في آثار الفخر الرازي كلام بهذه الصراحة. وبما انّ صاحب المقالات كان معاصراً له وعلى علم بما كان يجري في عصره، لذلك لا يمكن التشكيك كثيراً في ما أورده.

كما تعرض من بين الحكماء، شهاب الدين السهروردي لأشد الانتقادات الموجهة من قبل الشمس التبريزي الذي وصفه بأنّ عقله أقل من علمه:

«شهاب الدين هذا كان يروم ازالة الدرهم والدينار، الأمر الذي يؤدي الى ظهور الفتن، وقطع الأيدي والرؤوس، ومعامة الخلق بشيء آخر، وترك متابعة دين محمد (ص)... ذلك الشهاب علمه غالب على عقله بينما ينبغي ان يغلب العقل على العلم ويحكمه. الدماغ الذي هو محل العقل، اصبح ضعيفاً»[٢].

هكذا نرى الشمس التبريزي يتهم شهاب الدين السهروردي بترك متابعة دين

(١) نفس المصدر، ص ٣٤٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٥٠.

الرسول محمد (ص) ولم يقدم دليلاً على هذا الاتهام سوى أنه اراد تبديل الدرهم والدينار ـ وهما النقد المتداول آنذاك ـ واستبدالهما بشيء آخر.

الذين لديهم معرفة بالقضايا الاجتماعية وكيفية العلاقة بين الناس في شؤون المعاملات، يعلمون جيداً انّ استبدال الدرهم والدينار بشيء آخر يؤدي الى صحة وتحقق المعاملات التجارية، لا يتلازم مع التخلي عن متابعة دين الاسلام. كما انّ مثل هذا العمل لا يستلزم قلة العقل ايضاً. ولذلك لا يُحمل رأي صاحب المقالات هذا على محمل الجد.

في كتاب المقالات(١) كلام آخر منسوب للسهروردي، لا أساس له أيضاً، حيث يقول انّ السهروردي كان يدعي في مدينة دمشق ان الله تعالى موجب بالذات وليس فعّالاً لما يريد(٢).

والذين لديهم معرفة بآثار السهروردي يعلمون جيداً أنّ هذا الفيلسوف الاشراقي يعتبر الله تعالى فاعلاً مختاراً وفعالا لما يريد، وهبّ لمعارضة ابي البركات البغدادي الذي يذهب الى عكس ذلك.

الذي يبعث على التعجب هو وجود آراء متناقضة في السهروردي في كتاب «المقالات»، اذ بينما يصفه بالكافر والمرتد، نراه يعبّر عنه في مواضع اخرى بالشخص النوراني ويشيد به ويضع اعداءه في خانة الكلاب النجسة(٣).

ويختلف موقفه ازاء الشيخ الرئيس ابن سينا، حيث نراه يشيد به في بعض المواضع. فبالرغم من انتقاده للفلاسفة واتهامهم بالكفر في كثير من الأحيان، إلّا انه اتخذ موقفاً آخر ازاء ابن سينا ووصفه بأنه من عباد الله الخاصين الذين لا يجرؤ الشيطان على الاقتراب منهم او الغلبة عليهم(٤).

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٢٠.

(٢) الآية القرآنية تقول ﴿انّ ربك فعال لما يريد﴾ هود، ١٠٧.

(٣) نفس المصدر، ص ٣٢٩.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٩٢.

لاريب في انّ ابن سينا أحد كبار فلاسفة العالم الاسلامي، كما ان آثاره الفلسفية والفكرية كثيرة وواسعة. ومع ذلك ينفي عنه صاحب المقالات ان يتغلب الهوى او الوساوس الشيطانية عليه، ويثني عليه ويشيد به كانسان مقرب من الله

اذن يمكن ان نستنتج انّ الشمس التبريزي لا يخالف العقل والاستدلال، واذا ما عبّر عن انتقاده للفلاسفة ومواقفهم في بعض مواضع من مقالاته، فانه يعني نوعاً خاصاً من الفلسفة، إلّا انه لا يرفض الأفكار بدون مبرر وأساس.

قلنا أنّ الشمس التبريزي وجّه حملاته الانتقادية لبعض الفلاسفة والمتكلمين، إلّا انّ بعض العرفاء لم يسلموا من تلك الانتقادات أيضاً. فطالما يشير الى المواقف الفكرية للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، معبّراً عن هذا العارف المعروف بالشيخ محمد. ولاريب في انّ هذا التعبير يحمل معه شيئاً من الاستهانة. كما نجده ايضاً يصف كلام العارف المعروف عين القضاة الهمداني بالكلام الذي يهطل منه الثلج! عبارة صاحب المقالات كالتالي:

«نُقل عن عين القضاة كلام يهطل منه الثلج اذ قال: ليُلجم فمي لو قلت لشيء كان، ليته ما كان... وقد وصلنا من المصطفى ـ صلوات الله عليه ـ خلاف هذا. لكنه لم يبلغ سرّ المصطفى ولن يبلغه. فكان موسى وعيسى يلهجان «اجعلنا من امة محمد (ص)»، وقد بذلا كل تلك الجهود طلباً لمقامه»[1].

وصف شمس الدين التبريزي كلام القاضي الهمداني بالبارد، لأنه يقول بالتوقف في المقام. فحينما كان موسى وعيسى عليهما السلام يسألان الله تعالى ان يجعلهما من امة نبي الاسلام محمد (ص)، كانا يعبّران في الواقع عن عدم قناعتهما بالتوقف في المقام، ويسعيان لبلوغ مقام أسمى. فالذي يقنع بالتوقف في مقامه، يفقد حالة الحماس وحرارة الحركة والانطلاق نحو الأمام. وحينما يفقد المرء حرارة الحركة، يتحول الى انسان بارد. وهذا هو عين ما يعنيه صاحب المقالات حينما

(١) نفس المصدر، ص ٢٢٧.

وصف كلمات الهمداني بأنها كلمات يهطل منها الثلج.

هذه الفكرة ذات اهمية كبيرة وقلما يبلغ أحد عمقها ودقتها. فكلام عين القضاة يبدو في الظاهر معقولاً وموجهاً، ولا يمكن ملاحظة برودته من خلال نظرة سطحية. فهو يعتقد انه لا ينبغي ان يقال لما هو موجود ليتك لم تكن، لأنّ القناعة بما هو موجود علامة الايمان والتسليم لله والحقيقة هي أنّ النمط الفكري الأشعري يتحدث عن هذا اللون من الاسستسلام وعدم التساؤل.

صاحب المقالات لا يستسيغ هذا اللون من التفكير ويعتبره بارداً وجامداً لأنه يقر التوقف والسكون، ويمحق أي سعي وجهد للانسان في طريق المعرفة وسلوك طريق الحق.

ويبدو أنّ جلال الدين المولوي الذي تربى على فكر الشمس التبريزي تأثر بمرشده ايضاً في هذا المضمار فعبر عن رفضه للتفكير الأشعري ولكلامهم البارد المتجمد.

نجم الدين الرازي لديه نفس هذا الموقف ايضاً لكنه استخدم اصطلاح العقل الكئيب بدلاً من التفكير الجامد او البارد[١]. ويتلخص موقفه كالتالي: حينما يقف العقل في مقابل المحبة يصاب بنوع من التوقف الذي لابد وأن يؤدي الى نوع من الكآبة.

الأمر الذي يستدعي الانتباه ايضاً هو تحدث صاحب المقالات في بعض الأحيان عن الانسان البائت او النظرة البائتة. والبائت كما نعرف هو الطعام المتبقي من الليل، وهو ما يعبّر في الحقيقة عن الشيء القديم. لذلك حينما يتحدث صاحب المقالات عن الانسان البائت او الرؤية البائتة، يشير الى الأفكار الراكدة والعقل الكئيب. فهو يرى ضرورة ان يحافظ المرء على نفسه جديداً دائماً، وهذا لا يتحقق إلّا عندما ينأى بنفسه عن الجهّال والساقطين وأهل الهوى والهوس.

(١) مرصاد العباد، ص ٥٨ ـ ٥٩.

وفي ظل هذه الفكرة ينقل قولاً للرسول محمد (ص) يخاطب فيه أبا هريرة قائلاً: «زرني غبّا تزدد حُبّاً». أي تعال لزيارتي بين يوم وآخر من اجل ان يزداد حبك. ويقول كبار أهل المعرفة تعليقاً على ذلك: بما انّ ابا هريرة لم يكن يمتاز بالمحبة الكافية والاخلاص اللازم حيال الرسول محمد (ص) فقد قيل له ذلك القول.

بتعبير آخر: نظرة أبي هريرة للرسول محمد (ص) لم تكن نظرة جديدة، وحينما لا تكون نظرة الانسان جديدة، يعدّ انساناً قديماً.

وعلى ضوء هذه الرواية يقول صاحب المقالات:

«احفظ نفسك جديداً كي لا تستحق الخطاب القائل «زُر غباً»، لأنك حينما تسمعه لابد وأن تخلو الى نفسك وتبكي عليها وتتساءل: ماذا حلّ بي كي يوجّه الي مثل هذا الخطاب؟!»[١].

لاريب في انّ من المتعذر الاحتفاظ بالنفس الجديدة، بدون أن تكون هناك فكرة جديدة. والفكرة الجديدة لا تتحقق إلا اذا استطاع الانسان ان يحرر نفسه من مأزق التقليد والاطاعة العمياء، ويمزق شرنقة الجمود على الظواهر.

لابد أن نعلم بأن التخلي عن التقليد، والتخلص من الجمود على الظواهر، يمثل الخطوة الاولى التي لابد للسالك ان يخطوها في طريق الانطلاق نحو الحقيقة. ففي هذه المرحلة ينفتح بصر العقل وتظهر المعاني المعقولة بحجم صفاء العقل.

ولاريب في انه كلما ازداد صفاء العقل، تحلت المعاني المعقولة بصفاء اكبر. وما يدعى عند بعض أرباب المعرفة بالشهود العقلي، يتصل بمراحل متفاوته من الصفاء العقلي. فهذه المراحل متعددة ومختلفة، ويزاح في كل مرحلة حجاب عن عين السالك. وتتحدث بعض الروايات الاسلامية عن سبعين الف حجاب بعضها نور وبعضها ظلمة. والحقيقة هي انّ كل حجاب منها يمثل عالماً، حيث توجد جميع

---

(١) نفس المصدر، ص ٩٩.

هذه العوالم في طبيعة الانسان.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو أنّ للانسان السالك عيناً خاصة بكل عالم من هذه العوالم لا يستطيع مشاهدة ذلك العالم إلّا بها. وتندرج مجموعة هذه العوالم في عالمين يمكن ان يعبّر عنهما بعالمي الملك والملكوت او الغيب والشهادة.

عنوانا الجسماني والروحاني او الدنيا والآخرة، من العناوين التي يمكن اطلاقها على هذين العالمين ايضاً.

اذن الانسان السالك يجتاز في سلوكه العقلاني والعرفاني العديد من الجـهات الكامنة في طبيعته، ويشاهد كل عالم من تلك العوالم بالعين المرتبطة بذلك العالم.

مما سبق يتضح انّ كلام صاحب المقالات قابل للادراك بسهولة. فقد رأينا انه يتحدث عن الانسان الجديد، ويبتعد عن العين البائتة والانسان البائت. ويرى انّ الذي لا يواصل السلوك العقلي والعرفاني، ويتوقف في عالم ساكن، لابد ان تكون نظرته للامور جامدة وراكدة او ما يعبّر عنه بالنظرة البائتة.

٤٠

طريق الانسان نحو الله وطريق الله نحو الانسان

تحدثنا في المبحث السابق عن العلاقة ما بين الله والانسـان، والانسـان والله، وقلنا بأنها علاقة خاصة لا نظير لها بين الله وسائر الموجودات الاخرى. وفي ظل هذه العلاقة يتحدد طريق الانسان نحو الله ويُضفي المعنى عـلى طـريق الله نحـو الانسان.

مفردة العلاقة تطلق على معنى ذي طرفين دائماً، كما ان الطريق يبدأ من مبدأ وينتهي الى منتهى ومقصد. واذا كان الامر كذلك لابد أن يثار السؤال التالي: هل طريق الانسان نحو الله هو عين طريق الله نحو الانسان، ام انهما طريقان مختلفان؟

مهما قيل في الاجابة على هذا التساؤل، فلاريب في ان طريق الله نحو الانسان ليس مسافة جغرافية، وانما هو طريق يتعلق بالعالم الأنفسي، ومـرتسم في عـالم الباطن.

على هذا الضوء، يطرح سؤال آخر: هل هذا الطريق محدود ومتناه ام انه غير متناه؟

كبار العرفـاء يعتقدون انه طريق غير متنـاه ولا نهايـة له البتة. وهـذا مـا يمكـن ان نراه عند شمس الدين التبريزي في كتابه «المقالات»[١]، حيث يتحدث فيه كذلك عن لا تناهي علاقـة الله تعالـى بالانسان، ويؤكد عـلى انّ العـلاقـة المهمة الخاصة بين البارئ تعالى والانسان تتضح في الكلام. فالكلام الواقعي كلام الله تعالى. ووجود الانسان قد ظهر عن طريق كـلمة «كـن». والمـعلم الواقـعي والمرشـد الحقيقي هـو الله تعالـى. وحـقيقـة العـلـم لا تـتحقق إلّا فـي ظـل تعاليمـه.

اذا أدرك أحد انّ علاقة الله الخـاصة بالانسان، تتجلى في الكـلام، فـلابد ان يدرك معنى القرب من الله والبعد عنه. ولاشك في انّ مسألة القرب ومقام الوصول، مسألة جوهرية وأساسية، وثمة كلام طويل بشأنها، ولكـن قـلما يـتحقق ادراك عمقها.

القرب الكامل من الله تعالى يستلزم معنى الوصول، إلّا أنّ ادراك معنى الوصول بدون أي اتصال وانفصال، قلما يُتاح لأحد.

أفرد نجم الدين الرازي الفصل العشرين من كتاب «مرصاد العـباد» لدراسـة هذه المسألة، ومما قاله بهذا الشأن:

«اعلم أنّ الوصول الى الحضرة الالهية ليس مـن قـبيل وصـول الجـسم الى الجسم، او العرض الى العرض، او العلم الى المعلوم، او العقل الى المعقول، او أي شيء الى شيء آخر، تعالى الله عن ذلك علواً كـبيراً. ثم انّ الوصـول الى تـلك الحضرة ليس من جانب العبد، وانما من العناية بـلا عـلة، وتـصرف الجـذبات الالوهية»[٢].

وتحدث الرازي كذلك عن القرب الكامل للانسان الى الله تعالى، والتفاوت بين

(١) ص، ٨١.

(٢) راجع: مرصاد العباد، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

طريق العبد وطريق الحق.

لربما ليس بحاجة الى توضيح القول بأنّ القرب من الله تعالى، مسألة جوهرية مثارة في الأديان، كما يعدّ لفظ «القريب»، من صفات الله تبارك وتعالى. وعليه فالقرب من الله تعالى، فضلاً عن كونه مسألة عرفانية، أمر مثار بين المتكلمين أيضاً، وقيلت فيه الكثير من الاقوال وأبديت الكثير من الآراء.

كما تناول علم الفقه هذا الموضوع أيضاً، واتفق الفقهاء في القول بلزوم قصد القربة من قبل المكلفين. فالفقهاء يعتبرون العبادة التي لا يتحقق فيها قصد القربة، عبادة باطلة.

الذين لديهم معرفة بموضوع التشبيه والتنزيه، يعلمون جيداً ان صفة القريب بالنسبة للبارئ تعالى، أقرب الى التشبيه منها الى التنزيه. ويمكن القول بشكل عام انّ ذكر تلك المجموعة من الصفات الالهية التي توحي بالتشبيه، كثيرة جداً في الآيات والروايات، ولا يقل عددها عن عدد الصفات التنزيهية.

تلك الفئة من الصفات الالهية التي يُشمّ منها رائحة التشبيه، لم ترد في القرآن فحسب، وانما نجدها في سائر الكتب السماوية الاخرى كالتوراة، والانجيل لهذا السببل يستعرض موسى بن ميمون ـ وهو من كبار الفلاسفة والمتكلمين اليهود ـ هذه المسألة في كتابه المعروف «دلالة الحائرين»، ويعتقد ان تلك الآيات التوراتية التي تفوح منها رائحة التشبيه، ينبغي تأويلها بشكل معقول.

هذا المتكلم اليهودي الكبير يفكر بالطريقة التالية: بما أنّ الله تعالى أراد ان يقرّب نفسه الى عقول الناس، فقد تحدث بطريقة بدا فيها وكأنه انسان. بينما الله تعالى لا شبيه له ولا نظير في الواقع، وأنه منزه عن كل نقص امكاني.

موسى بن ميمون يذم علماء اليهود القائلين بالتشبيه ويصفهم بالسفهاء، ويستعرض بعض آرائهم التي تدور ضمن هذا الاطار كقولهم ان الله بكى لتخريب

معبد سليمان، او انه تعالى كان يلاعب أسماك البحر[١].

ضمن وصفه لمثل هذه الكلمات بالسفيهة، يعتقد انّ تلك المجموعة من الصفات والآيات ذات الجانب التشبيهي، أقرب الى فهم الناس وعقلهم.

ويعبر فخر الدين الرازي عن استحسانه لكلام موسى بن ميمون، ويقول في كتاب «المطالب العالية» انّ دعوة الناس الى طريق الحق، ينبغي ان تظهر في افضل شكل وأجمل صورة. وبما اننا نعلم انّ طريق التنزيه من بين الطرق التي قلما يقبل بها الناس، فلابد من الاعتراف بأفضلية طريق التشبيه. ولكن لابد من الاعتراف ايضاً انّ طريق التنزيه اكثر استحكاماً واعتباراً.

قد يقال: لماذا طريق التشبيه أقرب الى فهم الناس وعقلهم، بينما يعدّ طريق التنزيه محكماً ومعتبراً؟

يتحتم ان يقال في الاجابة: كما أنّ طريق التشبيه معقول، كذلك طريق التنزيه معقول أيضاً، ولكن كلما أفلح المرء في تجريد عقله من التعلقات والالتصاقات الوهمية، كلما اقترب من ادراك طريق التنزيه. ولكن بما أنّ معظم الناس يشتغلون في ادراك الامور الوهمية، وينشط عقلهم في مثل هذه الأجواء، فلابد ان يكون لديهم استعداد اكبر لادراك طريق التشبيه.

الامام فخر الدين الرازي يعتقد: اذا اراد أحد ان يكون لديه ادراك صحيح للمعارف الالهية والحقائق الملكوتية، فلابد ان تتوافر لديه الفطرة الثانية. والمراد بالفطرية الثانية ان تكون لدى الانسان القابلية على تحريره نفسه من الارتباطات الحسية والانشدادات الوهمية.

هذا المتكلم الأشعري الكبير ينسب هذه الفكرة للفيلسوف اليوناني الكبير أرسطو، مؤكداً من خلال ذلك على الأهمية الكبيرة التي يوليها ارسطو للعقل

---

(١) فخر الدين الرازي، المطالب العالية، تحقيق الدكتور أحمد حجازي، ج ٢، ص ٢٥ ـ ٢٦ و٢٧.

والاستدلال العقلي[1].

يذهب الفخر الرازي الى ما هو أبعد من ذلك أيضاً فيقول: اذا كانت تعوز أصحاب السلوك وأرباب الرياضيات، قدرة الاستدلال والتعقل، فقد يعتبرون ـ بفعل خطأ ما ـ أحد المقامات نهاية الطريق، فيعجزون عن بلوغ المقصد الحقيقي. أما اذا كان لدى هؤلاء الأشخاص مهارة وممارسة في طريق النظر والاستدلال، فلن تحصل لديهم مثل هذه الأخطاء.

يرى الفخر الرازي انّ منتهى طريق السلوك هو الوصول الى الحق تعالى، وهذا ما تشير اليه الآية القرآنية ﴿وانّ الى ربِّك المنتهى﴾[2].

يقول الفخر الرازي: لو أحسن أحد التأمل في هذه الآية لأدرك بوضوح انّ هذه الآية مصدر الخير والفلاح والسعادة.

غير أنّ هذا المفكر العارف يعلم جيداً انّ الوصول الى الله تعالى بدون أي اتصال وانفصال، مسألة معقدة وشائكة، سيا وانّ عدداً كبيراً من المتكلمين أثار حولها العديد من الشبهات التي منها: يتحقق اتصال السالك بالله تعالى اما في ذاته تعالى او خارج ذاته، او لا في ذاته ولا في خارجها.

غير انّ هذه الافتراضات الثلاثة تواجه اشكالاً: يلزم عن الافتراض الأول اتصال واتحاد الذات الالهية المقدسة مع موجود ممكن وناقص وهو ما لا ينسجم مع الموازين العقلية. ويلزم عن الافتراض الثاني ان يكون الله تعالى منفصلاً ومتبايناً عن غيره في الجهة والحيز، وهذا ما لا يأخذ به العقل ايضاً. ويلزم عن الافتراض الثالث الاعتراف بتحقق شيء لا في الله تعالى ولا في خارجه، وهو ما لا يرضى به العقل قط.

لابد من الاشارة الى انّ هذه الاشكالات وغيرها، لا تتصل بموضوع وصول

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٢) النجم، ٤٢.

السالك الى مقام القرب الالهي فحسب، وانما تثار أيضاً على صعيد خلق العالم من قبل ربّ عالم وقدير.

من الاشكالات الاخرى المتعلقة بموضوع الخلقة:

لاريب في انّ هذا العالم ـ كمخلوق ـ موجود. واذا كان كذلك فلابد أن يكون خالقه موجوداً بالضرورة ايضاً. ولكن لا يمكن تعقل وجود موجودين أحدهما مع الآخر إلّا اذا سرى احدهما في الآخر وحل فيه كالعرض الحال في الجوهر المحل، او ان ينفصل احدهما عن الآخر في احدى الجهات الست، كجوهرين وجسمين. كما يمكن تصور احتمال آخر وهو ان لا يكون احدهما حالا في الآخر ولا منفصلاً عنه أيضاً.

من الواضح ان العلاقة ما بين الخالق والمخلوق غير قابلة للانطباق مع هذه الاحتمالات الثلاثة. ويبلغ عدد الشبهات التي يثيرها المتكلمون في هذا المجال ثماني شبه. وقد أوردها فخر الدين الرازي جميعاً في كتاب «المطالب العالية» وسعى للرد عليها.

علينا أن نعلم بأنّ ظهور هذه الشبهات وحتى الردود عليها الواردة في الكتب الكلامية، ذات صلة بنوع رؤية الأشخاص وطريقتهم في التفكير. والوحيدون الذين يستطيعون اثارة مثل هذه الشبهات، هم اولئك الذين يصرون على الجمود على ظواهر المتون، ولا ينقطعون عن النمط الفكري السطحي في تعاملهم مع عالم الوجود.

من الواضح انّ النمط الفكري السطحي والجمود على الظواهر، اسلوب لا يؤدي سوى الى السقوط في هوة التشبيه والتجسيم. وليس قليلاً عدد اولئك الذين يحملون هذا اللون من التفكير بين المفكرين المسلمين.

الفخر الرازي، على معرفة بآراء وأفكار هذه الفئة، وأفرد الفصل السادس من كتاب «المطالب العالية» لاستعراض كلماتها وعقائدها وأفكارها.

مما يقول هؤلاء هو: الله تعالى لديه جهة، وهذه الجهة جهة فوقانية. ويستندون

في فكرتهم هذه الى الكتب السماوية، لاسيما القرآن الكريم الذي فيه ٧ آيات في ٧ سور تتحدث عن فوقانية جهة الله تعالى. وهذه السور هي: الاعـراف، يـونس، الرعد، طه، الفرقان، السجدة، الأنعام.

وفضلاً عن هذه الآيات التي تتحدث بصراحة عن وجود جهة لله تعالى، ثمة آيات اخرى تدل بشكل ضمني على هذا المعنى مثل ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾(١) و ﴿اليه يصعد الكلم الطيب﴾(٢).

كما يمكن ضمن هذا الاتجاه التمسك بالآيات التي تـدل عـلى مـعنى التـنزيل والنزول أيضاً، لأنّ النزول يعاكس جهة الصعود، واذا ما تحقق النزول فلابد أن يتحقق الصعود أيضاً. وعدد الآيات القرآنية التي تدل عـلى مـعنى النزول، ليس قليلاً.

في القرآن آيات قرآنية كثيرة فيها كلمة «الى»، وهذه الكـلمة التي هـي مـن الحروف الجارة، تدل على معنى الانتهاء والغاية. اذن اذا كانت غاية ونهاية الشيء، خارجة عن حده، فلابد من الاعتراف بوجود جهة له.

ويمكن القول على سبيل الايجاز انه لا توجد في القرآن الكريم آية واحدة تدل على نفي الجهة. فلو كان نفي الجهة عن الحق تعالى أمراً واقعياً، لأوجبت الضرورة وجود آية واحدة على الأقل تدل على نفي الجهة.

اذن اذا كانت الآيات الدالة على الجهة كثيرة، وعدم وجود حتى آية واحـدة تدل على نفي الجهة، لابد من التوصل الى النتيجة التالية وهي ان الله تعالى يريد اثبات الجهة.

الذين يصرون على اثبات الجهة لله تعالى، يستندون الى مجموعة من الآيات والروايات أيضاً ويصفونها بأنها تفوق الحصر. فهؤلاء يعتقدون أيـضاً بـوجود

---

(١) الأنعام، ١٨.

(٢) فاطر، ١٠.

آيات في التوراة وسائر الكتب السماوية يمكن ان يُستنبط منها اثبات الجهة لله تعالى.

وجود هذا اللون من الآيات في التوراة، جعل المفكر والمتكلم الكبير موسى بن ميمون يواجه اشكالاً كبيراً، ودفعه للتفكير بحل لرفع هذه الاشكالات.

ابن ميمون يعتقد ان الذي يقول لله تعالى بجهة لابد ان يقول بالتجسيم ايضاً. والذي يعتبر الله تعالى جسماً او جسمانياً لا يختلف عن الذي ينهمك في عبادة الأصنام، بل انّ ذنبه أعظم من ذنب عبدة الأصنام.

ليس باستطاعة احد الادعاء بمعذورية القائلين بالتجسيم بفعل الجهل والتربية الخاطئة، اذ لو كان هؤلاء معذورين بسبب الجهل والتربية الخاطئة، لكان جميع عبدة الاصنام والوثنيين معذورين ايضاً لنفس السبب.

يرى موسى بن ميمون انّ طريق الناس للتخلص من معضلة القول بالتجسيم هي ان يُعمل على تربيتهم منذ الطفولة بالطريقة الصحيحة وتعليمهم انّ الله واحد حقيقي وليس من سنخ الجسم والأمور الجسمانية[١].

لابد من الاشارة الى ان اقتراح موسى بن ميمون بضرورة التخلص من مشكلة القول بالتجسيم، حظي باهتمام عدد كبير من المجتمعات الدينية، وأُخذ به على الصعيد العملي. لكن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هو: هل العمل باقتراحه، يضع حداً نهائياً لهذه المشكلة ويقضي عليها؟

ادراك حقيقة التوحيد والاعتقاد بنفي الجهة عن الله تعالى، ليست بالمسألة التي تُحل من خلال اقتراحات ووصايا موسى بن ميمون وأمثاله. فادراك الحقائق التوحيدية بحاجة الى نمط من التعالي العقلي والتكامل الفكري، والذي لا يتحقق ايضاً بدون تأمل وارتياض وسير وسلوك في طريق الحق.

---

(١) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تصحيح الدكتور حسين آتاي، ج ١، ص ٨٥ ـ ٩١؛ المطالب العالية، ج ٢، ص ٦٣.

موسى بن ميمون ليس الوحيد الذي أُصيب بنوع من التكلف، وسعى من خلال مواقفه الكلامية ان يعيد الاعتبار الى مسألة نفي الجهة عن الله تعالى، وانما تحدث سائر المتكلمين بتكلف في هذا الموضوع.

لا يشك أحد في انّ الفخر الرازي من كبار المتكلمين وأقواهم، وأبدى الكثير من وجهات النظر في خندق الدفاع عن العقائد الدينية، لكنه واجه في هذه المسألة نوعاً من الصعوبة، ولم يكن موقفه محكماً في مقام الرد على شبهات أهل التجسيم. ومن الواضح انّ المرء حينما يتخذ طريق الجدل في مقام الاستدلال، ويتمسك بالبراهين الاقناعية والخطابية، فلن يحصل سوى على كلمات غير منظمة. والأمر المدهش هو انّ الفخر الرازي يعترف بهذه الحقيقة ويقول:

«والاستكثار من الدلائل الاقناعية قد ينتهي الى افادة القطع وذلك لأنّ الدليل الاقناعي الواحد قد يفيد الظن فاذا انضم اليه دليل ثان قوي الظن. وكلما سمع دليلاً آخر ازداد الظن قوة، وقد ينتهي بالأخرة الى حصول الجزم واليقين»[١].

لا يخفى على أهل البصيرة أنّ ما أورده فخر الدين الرازي، كلام هش ولا أساس له، لأنّ الظن ليس من سنخ الامور الكمية كي يزداد اذا ما أُضيفت اليه ظنون اخرى، حتى يتحول الى جزم ويقين! طبعاً قد يؤدي تكرار الأدلة الاقناعية وظهور الظنون المتعددة الى حصول نوع من العادة، فيُعبّر عن هذه العادات بالجزم والقطع.

الذين لديهم علم بمبادئ المعرفة يعلمون انّ تراكم الظنون وحصول العادة في مثل هذه الامور النفسانية، لا يعدّ معرفة، ولا يتصل بحقائق الامور. فالظن من حيث هو ظن لا يمكن ان يكون علماً حتى لو جمعنا آلاف الظنون ووضعنا بعضها الى جانب البعض الآخر.

بتعبير آخر: لا يمكن الدخول الى مدينة اليقين من خلال بوابة الظن. صحيح

---

(١) المطالب العالية، ج ٢، ص ٢٣٩.

ان تعدد الأدلة الاقناعية وتوارد الظنون، يعرض النفس الناطقة للهجوم، فتحصل بسبب ذلك الهجوم حالة من الجزم والقطع، غير ان القطع او الجزم الحاصل عن هذا الطريق لا يعدّ معرفة. فالجزم والقطع حالة نفسانية ليس باستطاعة الانسان العمل خلافاً لها بشكل متعارف وطبيعي. غير أنّ الحالة النفسانية تتحقق في الانسان بطرق مختلفة.

فالقطع الذي يحصل بطريق الجدل وعلى سبيل الالزام من قبل خطيب ماهر ومقتدر، يختلف عما يتحقق عن طريق البرهان العقلي او الشهود العرفاني. نتيجة البرهان العقلي، في حد ذاتها نوع من المعرفة التي لا علاقة لها بذوق السطحيين.

الذهن البسيط للشخص السطحي، قد يكون بالشكل الذي يجعله يؤمن بكثير من الامور ايماناً جازماً وقاطعاً. ولا يمكن بطبيعة الحال الوثوق بهذا اللون من الجزم والقطع. ولهذا السبب بحث علماء علم اصول الفقه قطع القطاع وشككوا في حجيته. ولا نريد استعراض آراء علماء علم اصول الفقه في هذا المضمار، وانما نكتفي بالاشارة الى انّ قطع القطاع البسيط، يرتبط بمزاجه غير المتعارف وشخصيته السطحية قبل ان يكون افرازاً لبرهان عقلي ومنطقي. ولذلك لا يحظى بالاعتبار المنطقي ويمكن الشك في حجيته.

كذلك القطع او الجزم الحاصل عن طريق الأدلة الاقناعية والجدلية لا يعدّ معرفة واقعية، ولا يمكن وضعه في موضع المعرفة البرهانية. طبعاً الأدلة الاقناعية والجدلية والقطعية والجزمية المستحصلة يمكن ان تكون مفيدة جداً للمتكلم الأشعري لأنه غير قلق كثيراً من أجل ادراك الواقعية، وانما هاجسه الأساسي كيف يستطيع ان يفحم خصمه ويلزمه.

فخر الدين الرازي بما انه متكلم أشعري، فقد كان يولي الأدلة الاقناعية والجدلية أهمية كبيرة، ويجلها محل البراهين العقلية والمنطقية: «فيثبت انّ الجدل قد

يقوم مقام البرهان في افادة اليقين»[١].

هكذا نرى كيف يتحدث فخر الدين الرازي بوضوح وصراحة عن اليقين المستحصل بواسطة الجدل، ويقول عنه بأنه يقوم مقام اليقين البرهاني. والذي لا يميز بين هذين النوعين من اليقين، ويضع أحدهما بدلاً من الآخر، لا يرى أي حد معين بين الفلسفة والكلام ايضاً.

ليس جزافاً لو قلنا انّ فخر الدين قوض الحد الفاصل بين الفلسفة والكلام وخلط مسائل هذين الحقلين بعضها بالبعض الآخر. ولاريب في ذهاب نصير الدين الطوسي نفس هذا المذهب أيضاً، فهب لتعزيز علم الكلام انطلاقاً من مواقفه الكلامية. والاختلاف ما بين الطوسي والرازي هو انّ الطوسي حافظ على حرمة الفلسفة، ولم يُحل اليقين الحاصل من الجدل محل اليقين البرهاني، بينما لم يعر الفخر الرازي اهتماماً او اعتباراً للفلسفة، وسعى ما يستطيع لتقويض اعتبارها وحرمتها.

يمكن ان نقول بعبارة اخرى انّ نصير الطوسي كان يسعى لفلسفة المسائل الكلامية واضفاء الاعتبار العقلي عليها، غير انّ فخر الدين الرازي كان يهبط بالمسائل الفلسفية الى مسائل كلامية ويحل الجدل محل البرهان.

اذا كان لدى أحد معرفة بشتى آثار هذين المفكرين، فلابد ان يؤيد صحة هذا الكلام. ونوكل دراسة هذه الفكرة وتسليط الضوء على اسباب وعوامل هذا النمط الفكري عند هذين المفكرين الى فرصة اخرى.

لربما يمكن القول انّ ما طرحه نصير الدين الطوسي في آثاره الفكرية والفلسفية، عبارة عن لون من ردة الفعل في مقابل المواقف الأشعرية السطحية عند فخر الدين الرازي، سيما ونحن نعلم بأنّ الأفعال وردود الأفعال الفكرية ليست جديدة في تاريخ الفكر البشري، وكان يرافقها نوع من الفاعلية والحركية.

---

(١) نفس المصدر.

فخر الدين الرازي كان بعد أبي حامد الغزالي، أعظم مفكر أشعري سعى لاستخدام حركة الفكر الفلسفي لصالح الأفكار الأشعرية. وتصدى نصير الدين الطوسي بفطنة وحنكة لهذا اللون من الفكر، وسلّط الضوء على عجزه وهشاشته.

اذن ما فعله فخر الدين الرازي على هذا الصعيد هو انزاله للفلسفة الى مستوى علم الكلام فلم يبلغ أوج الأفكار الفلسفية. اما نصير الدين الطوسي فكان على العكس من الرازي تماماً، اذ استطاع من خلال ادراك المسائل الفلسفية ان يطرح الكثير من المسائل الكلامية في مستوى أعلى، ويضفي عليها العمق والسعة.

قلنا قبل الآن انّ الذين يستطيعون الهبوط بالفلسفة الى علم الكلام، هم اولئك الذين يضعون الجدل موضع البرهان. ولاشك في انّ الذين يضعون الجدل موضع البرهان هم اولئك الذين لا يميزون بين الوهم والعقل. ويعدّ فخر الدين الرازي أحد الذين يترددون في وجود تفاوت بين الحكم الوهمي والحكم العقلي، وهو موقف يخالف موقف الشيخ الرئيس ابي علي ابن سينا.

ابن سينا يميز بين الحكم العقلي والحكم الوهمي ويعتقد بوجود تفاوت بين الاثنين. ويؤكد على اعتبار حكم العقل تأكيداً شديداً بينما لا يُعطي أي اعتبار للحكم الوهمي في غير عالم المحسوسات.

فخر الدين الرازي عبّر عن رفضه لرأي ابن سينا من خلال رده على شبهة تقول: من المحال اثبات موجود ليس في داخل العالم ولا في خارجه. ويقرّ ابن سينا بامتناع هذا الحكم كحكم جازم، لكنه يعتقد بأنه جازم وهمي لا صلة له بحكم العقل. ويقول بأن حكم الوهم لا اعتبار له في غير عالم المحسوسات.

وفي هذا المورد بالذات، عبّر الفخر الرازي عن شكه بوجود تفاوت بين الحكم الوهمي والحكم العقلي[١].

من الضروري الاشارة الى انّ الاختلاف بين هذا المفكر الأشعري وبين ابن

(١) نفس المصدر، ص ٦٤.

سينا في هذه المسألة، لا يعدّ اختلافاً بسيطاً وجزئياً وانما هو اختلاف أساسي وكبير بحيث يمهد لظهور سائر الاختلافات الاخرى.

على هذا الأساس ايضاً، هبّ الفخر الرازي لمخالفة ابن سينا في «برهان الصديقين» ووصفه بأنه برهان غير محكم[١].

برهان الصديقين الذي أورده ابن سينا في آخر النمط الرابع من كتاب «الاشارات والتنبيهات» يتلخص في أننا لا نحتاج لاثبات الواجب سوى الى التأمل في الوجود. فالوجود من حيث هو وجود لا يقبل العدم. وعليه فالوجود بالضرورة، وجود دائماً وهو ذاته الذي يدعى بواجب الوجود. فالذي يتأمل في الوجود بشكل صحيح، فمن المحتمل ان يصل الى تصديقه، لأنّ التصور في مثل هذه الحال، غير منفك عن التصديق.

نظراً لتشكيك فخر الدين الرازي في برهان الصديقين، فانه يرفض التصديق بالوجود رغم انه يعتبره تصوره بديهياً. من الواضح ان التصور لا يستلزم التصديق، ولا يمكن اثبات وجود شي ما بالضرورة عن طريق ادراك ماهيته.

يقول ابن سينا: نحن نستطيع ان نتصور بوضوح ماهية المثلث، ومع ذلك يمكن ان نشك في وجوده. وعلى هذا الأساس نحكم أن الماهية، غير الوجود، وأنهما منفكان بحسب مقام التحليل والتعقل. غير أن مسألة الوجود تختلف اختلافاً أساسياً عن المسائل الاخرى، وليس بالامكان القول أن ما هو صادق على المسائل الاخرى، صادق على مسألة الوجود أيضاً، لأن الوجود لا ماهية له، وحينما لا توجد ماهية، لا يصح الحديث عن انفكاك الوجود.

قد يقال: صحيح ان الوجود لا ماهية له، وحينما لا توجد ماهية لا يمكن الحديث عن انفكاك الوجود عن الماهية، غير ان الوجود لديه مفهوم بديهي لا يستلزم العينية والتحقق الخارجي للوجود.

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٤.

ينبغي الاجابة على ذلك: الذين يميزون كفخر الدين الرازي بين مفهوم الوجود وتحققه الخارجي، انما يُحلّون في الواقع مفهوم الوجود محل ماهيته، ثم يدّعون ان هذا المفهوم، غير الواقعية الخارجية للوجود. اما اولئك الذين يتأملون تأملاً دقيقاً في الوجود يدركون جيداً أن معناه واسع وشامل الى درجة بحيث لا يبقى أي موضع للغير، بحيث لا يخرج من هذه الاحاطة حتى مفهوم الوجود. أي ان مفهوم الوجود ليس مرآة كي نضعه امام الوجود فنشاهد فيه صورة الوجود.

بتعبير آخر: اذا كان الوجود كاملاً وشاملاً، فليس باستطاعة مفهومه ان يكون خارجاً عنه. واذا لم يخرج الشيء عن دائرة شمولية الوجود، لا يمكن عدّه منفكاً عن الوجود.

ابن سينا التفت الى هذه المسألة بالذات، فتحدث عن التأمل في الوجود قبل طرحه لمفهوم الوجود، فقال:

«تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلاً عليه»[١].

ما يتحدث ابن سينا عنه، ليس من سنخ المسائل التي تُطرح في فلسفة الفلاسفة المشائين. فهاهنا يفقد البرهان اللمي والاني دورهما ويبطل مفعول المنطق الأرسطي. ولهذا السبب بالذات لم يتحدث هذا الفيلسوف الكبير عن التصور، واستند بدلاً منه الى كلمة «تأمل».

التصورات في الفلسفة الأرسطية خمسة انواع يعبّر عنها بالكليات الخمسة التي هي: النوع، والجنس، والفصل، والعرض الخاص، والعرض العام. والذين لديهم معرفة بالمسائل الفلسفية يعلمون جيداً ان الوجود ليس جنساً، ولا فصلاً، ولا نوعاً، وليس كذلك من سنخ العرض الخاص والعرض العام.

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، النمط ٤، الفصل، ٢٩، ص ٦٦.

اذن الوجود لا يدخل ضمن حيز الكليات الخمسة المنطقية، ولا يُعد أحد عناصر هذه التصورات.

ابن سينا لم يتحدث عن تصور الوجود ايضاً. فهو يستطيع عن طريق التأمل في الوجود ليس اثبات الواجب فحسب، وانما اثبات وحدانية الواجب ايضاً. وهذه، من خصوصيات برهان الصديقين، اذ تختلف في غير هذا البرهان أدلة اثبات الواجب عن أدلة اثبات وحدانيته.

من الآثار الاخرى لطريقة ابن سينا، انه لا يطلب الخالق من الخلق ولا يصل الى الفاعل من الفعل، وانما يعتقد أن الحق تعالى شاهد على الحق وكذلك شاهد على الموجودات الاخرى.

لا يخفى على أهل التأمل أن هذا الطريق افضل من الطريق الآخر وأقوى، والبرهان الذي طرحه ابن سينا وعبّر عنه ببرهان الصديقين، يختلف عن تلك الأشياء التي يبديها المتكلمون في هذا الباب عن تكلف.

المتكلمون يسعون للتوصل الى القديم عن طريق الحادث والى الفاعل عن طريق الفعل، إلّا ان فخر الدين الرازي الذي يُعد من اذكياء المتكلمين، يعترف بصراحة تامة بانجرار عقل الانسان في هذا الطريق الى وادي الحيرة والضلال، لأن الفعل عبارة عن أثر معين معروف، ومن الصعب جداً أن يُنسب فعل معين الى فاعل غير معين قط:

«وأما معرفة الأفعال ففيه موقف حارت فيه العقول وضلّت فيه الأفهام وهو أن اسناد الأثر المعيّن الى مؤثر لا يتعيّن كيف يُعقل؟ فما لم تحدث له ارادة، او تغير وقت، او حدوث مصلحة، أو زوال عائق، يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن كذلك»[١].

هذا المفكر الاشعري، لم يشكل على أفعال البارئ تعالى فحسب، وانما أشكل

---

(١) المطالب العالية، ج ١، ص ٦١ ـ ٦٢.

على صفاته تعالى ايضاً. فهو يقول: بما اننا نجهل ذات البارئ تعالى وليس لدينا صورة واضحة عنها، فليس بمقدورنا التحدث عن صفات جلاله وعظمته وتقديسه.

اي ان الرازي والحاذين حذوه يعتقدون: اذا كانت الذات الالهية من سنخ الموجودات التي ندركها عن طريق الوجدان والعقل والحواس، يلزم ان يكون تعالى جزءاً من الممكنات، وهذا مستحيل. أما اذا كان الله تعالى مبايناً لجميع الموجودات التي نعرفها، من كل جهة وجانب، فلن يقع عقلنا حينذاك في الحيرة، ولن يواجه الاضطراب[١].

من الواضح ان العقل المتحير التائه لا يستطيع الاعتراف بصفات موجود لا يعرفه قط وليس لديه أقل تصور عنه. ومن أجل ان يثبت فخر الدين الرازي عجز الانسان عن ادراك الله، تحدث بطرق اخرى أيضاً. فقسّم في بادئ الأمر تصورات الانسان الى اربعة انواع، ثم قال ان تصورنا لله تعالى لا يمكن ان يقع ضمن دائرة أحد هذه التصورات الأربعة. والتصورات التي تحدث عنها الفخر الرازي كالتالي:

١ ـ التصورات التي يستطيع الانسان بلوغها عن طريق الحواس الخمس الظاهرية، كتصور السواد والبياض، وكذلك تصور حقيقة الصوت والكلام، والتصورات التي تستحصل عن طريق الحواس الاخرى.

٢ ـ التصورات التي يستطيع الانسان بلوغها عن طريق الوجدان والباطن، كادراكات الألم، واللذة، والمحبة، والكره، والحزن، والفرح، وكل ما هو قريب من هذه الامور.

٣ ـ التصورات التي تقع في حيز ادراك الانسان بمساعدة العقل فقط، كادراك معنى الوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والوجوب والامتناع والامكان.

---

(١) نفس المصدر، ص ٦٠.

٤ ـ التصورات المستحصلة عن طريق تصرف العقل والخيال في المدركات السادة البسيطة وتركيبها. حيث يمكن على سبيل المثال افتراض انسان لديه عدة رؤوس. فصورة الانسان تستحصل عن طريق الحواس، ومعنى الانسان يدخل الى حيز الادراك عن طريق العقل، وتقوم قوة الخيال بالتصرف والتركيب فتفترض انساناً لديه عدة رؤوس.

في التركيب العقلي، يمكن التحدث عن تشكيل القياس وكيفية ظهوره، لأن الانسان يستطيع ان يصنع مقدمة من خلال تركيب تصورين، ثم يضيف اليها مقدمة اخرى فيحصل منهما على قياس.

من الضروري التنويه الى الامر التالي وهو اننا لا نمتلك أي دليل سوى الاستقراء على ما ذكرناه في باب التصورات الأربعة.

يعتقد فخر الدين الرازي ان الحقيقة الخاصة للبارئ تعالى لا ترد الى حيز ادراك الانسان بأي تصور من هذه التصورات، لأنه اذا كان مصدر ادراك الانسان هي هذه التصورات الأربعة فقط، فحقيقة الله الخاصة لن تكون قابلة للادراك من قبل الانسان قط.

يتمسك هذا المفكر الأشعري بدليل آخر لاثبات عدم علم الانسان بحقيقة الله الخاصة: ما نعرفه عن الله تعالى، عبارة عن امر كلي فقط، لأننا حينما نقول بأن الله تعالى موجود، سيكون معلومنا عبارة عن أمر كلي. وحينما نضيف اليه قيد الواجب ونتحدث عن واجب الوجود، انما نشير الى امر كلي أيضاً. اذن لو أضفنا قيوداً اخرى وقلنا أن واجب الوجود ليس جسماً، ولا جوهراً، ولا عرضاً، لكان كلامنا عن أمر كلي ايضاً. وحتى لو قيّدناه ووصفناه بسلسلة من الصفات الايجابية، لظل حديثنا يدور حول أمر كلي، لأن ضم الكلي الي كليّ آخر لا يُخرج الكلي من كليته حتى لو أُضيف اليه آلاف الكليات.

اذن ما نعلمه عن الله تعالى، يعود الى أمر كلي. وبما ان ذاته الخاصة ليست امراً كلياً، فهي لن تدخل الى حيّز علمنا وادراكنا.

ولكن لو أدركنا الامر التالي وهو ان الله تبارك وتعالى غير متناه وغير محدود، وأن العقل البشري يعمل ضمن اطار الامور المتناهية المحدودة، فمن المفروض بنا الاعتراف بعجز العقل البشري عن ادراك البارئ تعالى.

رأينا فيما استعرضناه ان فخر الدين الرازي يسعى كي يثبت خروج الله تعالى عن حيز ادراك الانسان، وعجز الانسان عن ادراك البارئ تعالى عن طريق الادراكات والتصورات.

قد يقال: اذا كان الانسان عاجزاً عن ادراك الله تعالى، وطريق الوصول الى هذا المقصد العالي مغلقاً الى الأبد، فكيف نتوقع منه ان يؤمن بوجود الله ويعتبر هذا الايمان من اصوله العقائدية؟

يجيب فخر الدين الرازي على هذا التساؤل قائلاً:

«واعلم أن المباحث في الالهيات اذا انتهت الى هذه المضائق فحينئذ تدهش العقول، وتقف الأفكار، وليس بعد ذلك إلّا الالتجاء الى الله تعالى في افاضة المعارف الحقيقية»[١].

كلمات هذا المفكر الأشعري هذه، مثلجة لصدور تلك الفئة من أهل الايمان التي تفكر باسلوب الأشاعرة، لأنه يتحدث عن العقل في حيز الالهيات وكأنه لا يعمل شيئاً سوى اللجوء الى الله تعالى حين وصوله الى طريق مسدود. أي انه يسعى لكي يُظهر العقل موجوداً ضعيفاً عاجزاً من اجل ان يفتح الباب بوجه الايمان بالله واللجوء اليه.

ما ذهب اليه فخر الدين الرازي في القرن السادس الهجري، أخذ يُسمَع بعد قرون من لسان الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت، لأن هذا الفيلسوف المعروف يقول ايضاً: أنا أطرد العقل من حيّز الالهيات كي يفسح المجال للايمان.

طبعاً، من الواضح اننا لا نريد ان نقارن بين أفكار وآراء هذين المفكرين، لأن

---

(١) نفس المصدر، ص ٩٨.

الفاصل بين أفكار الاثنين، اكبر من ان يمكن اجراء مقارنة بينهما. ومع ذلك من الضروري الاعتراف بوجود شبه بين الاثنين من حيث اقصاء العقل من حقل الالهيات.

كان عمانوئيل كانت يسعى لتسليط الضوء على تناقضات العقل في حيز ماوراء الطبيعة. ورأينا كذلك كيف حاول فخر الدين الرازي ان يُظهِر عجز العقل وضعفه في دائرة الالهيات.

تثار تساؤلات عديدة حول كلام فخر الدين الرازي، هناك اهمية كبيرة في الاجابة عليها. فهو يقول وكما رأينا، ان العقل حينما يعجز ويصل الى مأزق لا طريق امامه سوى الالتجاء الى الله. والسؤال المثار هو: ما هو منشأ لزوم الالتجاء الى الله؟ ومن هو الحاكم الذي يصدر مثل هذا الحكم؟ وهل يوجد في وجود الانسان حاكم آخر يحل محل العقل بعد عجزه، ليبادر الى اصدار احكام خاصة؟

لا يبدو ان اجابة فخر الدين الرازي على هذه التساؤلات ستكون بالايجاب، لأن الحركة نحو الامور المتعالية لا تتحقق إلّا بحكم العقل فقط. صحيح ان العقل قد يعجز في بعض الأحيان ويدرك هذا العجز أيضاً، غير ان طريق التخلص من هذا العجز والاحتماء بالله تعالى، أمر يحدده العقل ايضاً.

عمل العقل ليس تشكيل القياس فقط، وانما الالتجاء الى الله تعالى والتوكل عليه واستمداد عنايته ايضاً. فالايمان بالله تعالى والاعتقاد بعنايته، لا يخرج عن حيز المعرفة. والذي لاريب فيه هو ان المعرفة لا تتناقض مع العقل قط.

اولئك الذين يتحدثون عن عجز العقل ويعتبرونه بوابة مدينة الايمان، غافلون عن عجز العقل في بعض الاحيان امر يكتشفه العقل بنفسه. أي ان العقل هو الذي يحكم بعجزه ويعترف بضعفه. وتعود غفلة هؤلاء الى تجاهلهم للاختلاف في مراتب العقل ودرجاته، واجرائهم لحكم مرتبة ما على سائر المراتب العقلية الاخرى.

العقل قد يواجه خلال مراحل سلوكه نوعاً من الفشل، لكنه حينما يعي فشله

ينطلق لمرحلة جديدة، ويخوض تجربة جديدة.

رأينا كيف يعتبر فخر الدين الرازي الفشل القطعي للعقل، شرطاً من شرائط الايمان، معتقداً ان العقل حينما يعجز ويفشل، يضطر للجوء الى الله. وفي هذا الكلام نلاحظ افتراض وجود تناقض بين العقل والايمان، واعطاء الصورة التالية: بخروج العقل من حيز الوجود، تبزغ شمس الايمان!

فخر الدين الرازي غاب عن ذهنه ان وجود الانسان تجسيد للعقل، وحينما ينطفئ نور العقل كلياً، يتعذر التحدث عن وجود الانسان.

ان وجود الانسان مصحوب بالمسؤولية دائماً، واذا ما اعترفنا ان المسؤولية ليس لديها أي معنى معقول بدون حضور العقل، فلابد من الاعتراف ايضاً ان العقل يلعب الدور الأول في حيّز وجود الانسان.

الفهم والادراك، من خصوصيات العقل. ولا ريب في ان فهم الانسان للواقعية أمر لا نهاية له. وعليه لا يستلزم فشل العقل في بعض المراتب، فشله النهائي، ولا يعني سقوطه احياناً، سقوطاً ابدياً وخروجاً عن حيز وجود الانسان.

على ضوء ما سبق بالامكان القول ان كلام الامام فخر الدين الرازي بشأن عجز العقل وفشله والذي يراد منه تعزيز الايمان بالله، لا يُعد اصلاً أساسياً.

لابد أيضاً من عدم تجاهل الأمر التالي وهو ان فخر الدين الرازي ومع كونه أشعرياً ومنسجماً مع الأفكار الاشعرية، إلّا انه كان على علم بكلام أهل العرفان، ولذلك نراه يتحدث بطريقتهم واسلوبهم في بعض الأحيان، ولذلك يمكن مواجهة كلامه بطريقة اخرى، وتفسيره باسلوب آخر.

قلنا في مطلع هذا المقال ان الشيخ أبا الحسن الخرقاني يقول: الطريق الى الله تعالى طريقان: واحد من العبد الى الحق، وآخر من الحق الى العبد. الطريق من العبد الى الحق كله ضلالة في ضلالة. والطريق من الحق الى العبد كله هداية في هداية.

لربما حديث الفخر الرازي عن ضعف العقل وتوقفه هو ذات الشيء الذي يعبّر

عنه الشيخ الخرقاني بالطريق من العبد الى الحق. واذا ما اعتبرنا كلام الرازي من سنخ كلام الخرقاني، فلابد ان يكون معناه شيئاً آخر، يختلف اختلافاً أساسياً عما ذكرناه من قبل.

كلام الخرقاني يعتبر الطريق من العبد الى الله ضلالة لأن سلوك الانسان يقوم فيه على النفس والغرور. وحينما يصاب السالك بحب النفس والغرور، سيقع اختلاف بين العقل والنقل، لأن الذي يغرق في الهوى وحب النفس، فانه سيظل يطوي طريق الضلالة والانحراف حتى لو داوم على الاطاعة، ونأى بنفسه عن العقل واستقصاءاته.

العقبة الاولى التي تعترض طر يق السلوك، صفة الأنانية والغرور، لذلك لا ينبغي اتخاد معاداة العقل الدواء الشافي للتخلص من هذا المرض المهلك. فالتخلص من هذه الصفة الذميمة بحاجة الى نوع من المراقبة والمعرفة بعيداً عن أي عداء للعقل او معارضة له. من اجل ان يتخلص المرء من عبادة الذات والأنانية ينبغي عليه الالتفات الى عيوبه قبل مراقبة عيوب الآخرين. فالسوء انما ينبعث من نفس الانسان ﴿ما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾[١].

ورد في كتاب مقالات شمس الدين التبريزي في تفسير احدى الآيات القرآنية الكريمة: «الرجل هو ذلك الذي يضع العيب على نفسه ويتعلم من سليمان (ع) اذ قال: «ما لي لا أرى الهدهد ام كان من الغائبين»، فسليمان لم يضع العيب على الطير، وانما وضعه على نفسه فقال، «مالي لا أرى الهدهد»[٢].

فالذي يعرف عيوبه يسعى لابعادها عنه، وحينما يعيش بين الناس لا يصاب بالفساد الأخلاقي. فلا حاجة للشخص العارف الى الزهد واعتزال الناس. وورد في مقالات شمس الدين ايضاً: كان هناك زاهد في الجبل، فكان جبلاً ولم يكن رجلاً، لأنه لو كان رجلاً لكان بين الناس الذين لديهم فهم وهمّ ويستحقون

---

(١) النساء، ٧٩.

(٢) مقالات شمس، ص ١١٤.

معرفة الله. فماذا يفعل الانسان بالحجر؟[١]

طبعاً لا ينبغي نسيان دور العشق والمحبة في التخلص من صفة الأنانية وحب الذات. فأكّد كثير من العرفاء على المحبة واعتبروها الطريق الوحيد للوصول الى الله. ولاريب في ان المحبة لها دور أساسي في بلوغ الحق تعالى، لكن التساؤل الذي يُثار دائماً هو: هل ينطلق طريق المحبة بشكل أساسي بما هو خلاف للعقل، ام ان المحبة تنسجم مع العقل بنحو من الانحاء لاسيما في المراحل العليا؟

الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي تحدث عن هذه الفكرة بالتفصيل وبحثها من شتى الوجوه. فهو يقول ان صفة المحبة في أي شخص من الأشخاص تُقاس بمقياس عقله، لأن عقل الانسان يمثل مقياسه الوجودي، والله تعالى لم يتحدث إلّا مع العقلاء.

من خصوصيات العقل والفكر التميز بين الله والعبد، ومعرفة الاختلاف بين الخالق والمخلوق.

اذن فالذي يظل وفياً لموقفه العقلي وهو في حالة العشق والمحبة، لا يتأثر بسلطان المحبة إلّا بمقدار ما يقتضيه نظره العقلي. اما ذلك الذي يقع في موقف قبول العقل وليس في موقف النظر العقلي، فميزان قبوله للحق، ينطبق مع ما وصف الحق به نفسه. ومعنى هذا ان العقل يقف دائماً بين النظر والقبول، فتكون أحكام المحبة في العقل الذي ينظر، غير احكام المحبة في العقل الذي يقبل.

ابن العربي يشير الى نقطة مهمة جداً لأنه يقول: نسبة العقل الى الانسان كنسبة العلم الى الله تبارك وتعالى. ويمكن القول بدون أي شك ان أي شيء لا يقع في عالم الوجود، ما لم يقتض علم الله تعالى ذلك.

وعلى صعيد الانسان يمكن القول أيضاً: لا يصدر عن الانسان أي فعل ما لم يكن ذلك الفعل مقتضى عقله.

---

(١) مقالات شمس، ص ١١٤.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها هي ان حكم محبة الله تعالى لموجودات هـذا العالم ليس خارجاً عن حيز علمه، مثلما لا يخرج حكم محبة الانسان في هذا العالم عن دائرة عقله وادراكه.

عبارة ابن العربي في هذا الباب هي:

«فالعقل بين النظر والقبول، فحكم الحب في العقل الناظر والقابل ليس عـلى السواء»(١).

اذن في ذات الوقت الذي يعتبر فيه ابن العربي العقل موجوداً واحـداً، يمـيز كذلك بين جهة النظر وجهة القبول ويرى وجود تفاوت أساسي بين الجهتين قلّما التفت اليه أحد حتى الآن.

طبقاً لما أورده ابن العربي، فالعقل ليس لا يقف في مقابل الحب من حيث مقام القبول فحسب، وانما يقبله ايضاً بشكل غير متناه، ثم يتحد معه بعد قبوله. ففي مثل هذه المسائل لا ينفصل القابل عن المقبول. ولا توجد كذلك للعقل في مقام النظر أية مشكلة مع الحب، لأنه وان كانت حصته في هذا المقام اقل من سلطان الحب، إلّا انه يدرك منه بمقتضى نظره.

حينما يتحدث محيي الدين بن العربي عن سلطان الحب، يشير في الواقـع الى الآية القرآنية التالية: ﴿يحبهم ويحبونه﴾(٢). فيشير الله تعالى الى حبّه للخلق اولاً، ثم الى حب الخلق له.

تحدثنا عن معنى الحب ومدى هيمنته واتساعه في مناسبات مختلفة من هـذا الكتاب، ولا نجد ضرورة للتكرار. ما ينبغي ان نشير اليه هنا ان عدداً كبيراً من أهل المعرفة يعتبر الحب أساس الخلقة، مستشهداً بالحـديث القـدسي المـعروف بالكنز المخفي، الذي جاء فيه: «كنت كنزاً مخفياً فخلقت الخلق لكي أُعرف».

---

(١) ابن العربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٥٨.

(٢) المائدة، ٥٤.

اذن يوجد بين الحب والخلق، وكذلك بين الحب والمعرفة، نوع من الالتحام والاتحاد الذي لا ينفك قط.

الأمر الذي يحظى بالاهتمام هو ان هذه الفكرة كانت موجودة في ايران القديمة، ويمكن مشاهدة شواهدها في كثير من الآثار والكتب التاريخية. فمفردة «آفريدن»[1] الفارسية التي تُقرأ (AFRIDAN) في اللغة البهلوية، يمكن تجزئتها كما يلي:

A + F R I + T A N A I Y

لاحقة مصدرية ـ اصل الكلمة ـ بادئة

FRI تعني كما أورد «بارتولوميه» في معجمه (العمود ١٠١٦)، الحب.

وقد اشتقت من هذه الكلمة مشتقات كثيرة جداً في اللغات الايرانية كالسغدية، والبارتية وغيرهما، حيث يمكن ملاحظة المعنى أعلاه فيها جميعاً.

فعلى سبيل المثال تأتي كلمة FRIHIFT في اللغة البارتية بمعنى العشق، وتأتي كلمة AFRIDAG في اللغة الترفانية بمعنى محمود ومستحسن، وتأتي كلمة AFARIN في اللغة الفارسية بمعنى أحسنت. وهكذا يمكن ان يكون الحب او الاستحسان، معنى أساسياً.

في نظرية الايرانيين القدامى، نلاحظ، كما ورد في كلام زرادشت، وجود علاقة حب بين المبدأ الأعلى والخلقة، كما هو الحال في لفظة HAZAOSA، حيث يمكن ان يلاحظ فيها بوضوح الحب المتبادل بين الخالق والمخلوق، وهو ما ينطبق على النطق القرآني: «يحبهم ويحبونه».

بعض أهل التحقيق الذين لديهم اطلاع على اللغات الايرانية القديمة، يعتقدون بوجود الكثير من المسائل العرفانية بشكل عميق وواسع في الديانة الزرادشتية القديمة. وانتبه «جيم راسل» في كتاب «السريّة في ديانة زرادشت»، الى هذه

(١) تعني الخلق او الخلقة.

المسألة، ودرس العرفان الزرادشتي بشكل واسع.

«راسل» يرى ان تجربة الفناء تمثل الوجه المشترك بين العرفان الزرادشتي وعرفان سائر الامم، ويقول بأن الصفتين الأساسيتين اللتين يمتاز بهما العرفان الزرادشتي هما: السكر، والحماس. فهو يرى ان العرفان الزرادشتي مزيج بنوع من النشوة والسكر الذي يحصل من الفكر والذكر. كما انه لا يتلخص، كأكثر المسالك الهندية، في الانقطاع عن الحق والاندكاك في الحق، بل يلاحظ في هذا العرفان العودة الثانية للسالك من الحق الى الخلق.

فالعارف وبعد قطعه لمراحل السلوك القلبي، وبلوغ مرحلة الفناء في الحقيقة المطلقة، يدخل في حلبة الصراع بين قوى الخير وقوى الشر، فيقاتل قوى الظلام بشجاعة، حيث يمثل الابطال الملحميون الايرانيون لاسيما «رستم»، النموذج البارز للعرفاء المقاتلين.

والحقيقة هي ان السكر، والحماس ـ او الروح القتالية ـ وهما الصفتان التي اعتبرهما راسل الفصل المميز للعرفان الزرادشتي، ليستا كافيتين لتعريف العرفان الزرادشتي، لأنهما خصوصيتان موجودتان في سائر المذاهب العرفانية الاخرى ايضاً.

ما يمكن ان يُعد من خصوصيات العرفان الزرادشتي، هو الادراك العميق لثنوية «هورمزد» و«أهريمن». فخلال هذا الادراك، تظهر أهمية المفاهيم الزروانية ايضاً. ففي الاسطورة الزروانية يمكن ان ندرك خصوصية العرفان الزرادشتي.

دراسة مصدر ظهور «اهريمن» يميز العرفان الزرادشتي عن سائر المذاهب العرفانية. فطبقاً للأسطورة الزروانية ظهر «اهريمن» من شك زروان المطلق، وظهر «هورمزد» من علم أو يقين زروان المطلق.

التأمل العميق في هذا الكلام يمكن ان يكشف عن ان المقصود بشك زروان المطلق هو أن الحقيقة المطلقة او حقيقة الحقائق أسمى من أن تُحدّ بحد او تُقيّد بقيد. وعلى هذا الأساس يمكن القول ان المراد بيقين زروان هو أن الحقيقة المطلقة

ستُظهِر نفسها في كثرات العالم عن لطف ورحمة.

بتعبير آخر: ان صفتي الجمال والجلال صفتان متلاصقتان، تُكمل احداهما الاخرى في ظل لون من الديالكتيكية[١]. هذا العرفان، منعكس في كلام بعض العرفاء والمتصوفة المسلمين. ولربما هناك ارتباط بين هذا الموضوع وبين موضوع الدفاع عن ابليس الملاحظ في آثار الحكيم السنائي، وأحمد الغزالي، وعين القضاة الهمداني.

---

(١) استندنا في العرفان الزرادشتي على صفحة مخطوطة ومقالة الدكتور بابك عاليخاني، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، طهران، ربيع ٢٠٠٠ م.

٤١

تحقق النطق من خلال الاستقبال من الغير والارسال الى الغير

منذ العهود القديمة، استخدم كبار الحكماء كلمة «ناطق» في تعريف الانسان، ورجحوها على سائر الفصول الاخرى التي من الممكن ان تستخدم في هذا الباب.

الكثير مما استُخدم الى الآن كفصل مميز في تعريف ماهية الانسان، يؤلف عناوين تُعد من شؤون معنى الادراك والنطق. لذلك من الضروري التأمل في معنى النطق والناطق، ودراسة شتى جهات هذا المعنى بشكل دقيق.

حقيقة النطق ذات معنيين أساسيين، قد يتعرض أحدهما للغفلة. صحيح ان الانسان يمتاز بنطقه عن سائر الموجودات التي ما دونه او ما فوقه، غير أن الأخذ من غيره، يتدخل تدخلاً أساسياً في هذا النطق، مثلما يلعب ايصاله الى أسماع غيره دوراً أساسياً ايضاً.

لا نعرف في هذا العالم حيواناً يعرف عن طريق النطق ما هو كامن في ضمير غيره ويتقبله. كذلك تأخذ العلاقة بين الملائكة شكلاً آخر يختلف عما يجري في

صورة الكلام بين الناس. وعلى هذا الأساس يمكن القول ان النطق يؤلف الصورة الوجودية للانسان، ويُعد جزءه الجوهري.

على ضوء التدخل الأساسي للأخذ من الغير في تحقق النطق، يمكن القول بسهولة ان النطق في جوهره عبارة عن نطق.

على صعيد آخر بما أن ايصال هذا الفكر الى شخص آخر لا يتحقق بدون الفاظ وعبارات، يظهر النطق دائماً في صورة كلمات. وفي مثل هذه الحال يمكن القول ان الفكر واللفظ بالنسبة للنطق، كوجهين لعملة واحدة. واذا كان الأمر كذلك ينبغي الاعتراف بالأمر التالي وهو ان السماع والكلام امران متلازمان، فما لم يتحقق السمع لا يظهر الكلام.

الحكماء والأدباء في اللغة الفارسية يقولون: الفكر أولاً، والكلام ثانياً. فحينما لا يوجد فكر، لن يكون الكلام سوى سلسلة من الامواج الصوتية. فالكلام قبل ان يظهر في اللسان، يرتطم في الأذن، ولهذا السبب ورد في الحديث القدسي ان كلمة «كن» هي الكلمة الاولى التي رنّت في عالم الامكان وارتطمت بأسماع الموجودات. ففي هذه الكلمة انعكس صوت الوجود، وتحقق العالم كما شاء الله تعالى.

مشيئة الله تعالى، لا تنفصل عن علمه قط، ولهذا يمكن القول ان ما تتعلق به الارادة الالهية، انما هو معلومه في الواقع ونفس الأمر.

بمقتضى العقل والنقل، الانسان هو الموجود الوحيد الذي يُعدّ المظهر الأعلى للحق تعالى. واذا كان الأمر كذلك، يجب ان تكون مظهريته للحق تعالى قابلة للادراك والمشاهدة في حيز عمل الانسان وسلوكه.

ما ينبغي الالتفات اليه على هذا الصعيد هو ان العقل الانساني يُعد مظهر علم الحق تعالى في حيز وجود الانسان. ومعنى هذا الكلام هو أن الانسان من حيث هو عاقل، يمثل مظهر علمية الحق تعالى. اذا كان الحق تعالى يخلق على أساس علمه الأزلي وغير المتناهي، ويُخرِج عالم الممكنات الى الوجود، كذلك يقوم الانسان بحكم مظهريته لله تعالى ومن خلال اعتماده على عقله، بأعماله وممارسة

اموره.

فكما لا يخرج أي فعل من أفعال الحق تبارك وتعالى عن حيّز علمه الأزلي اللامتناهي، كذلك لا يخرج أي عمل وفكر من أعمال الانسان وأفكاره، عن حيّز عقله وعلمه.

ما لا ينبغي تجاهله على هذا الصعيد هو أن العلم الأزلي للحق تعالى ليست لديه مراتب ودرجات مختلفة ومتعددة انطلاقاً من حكم وجـوبه واحـاطته ولا نهائيته، بينما يُعد عقل الانسان موجوداً مشككاً وذا مراتب.

بتعبير آخر: يُعد عقل الانسان في كل مرتبة من مراتبه، مظهراً لعلم الله تعالى، ولا ينسجم تعدد هذه المظاهر مع وحدة الظاهر قط. ومن خلال قبول الاختلاف والتفاوت في شتى مراتب العقل، يصبح الاختلاف في أحكامه امراً قابلاً للتفسير.

بمعنى اذا كان حكم العقل في مرتبة من مراتبه المتعالية مختلفاً مع حكم العقل في مرتبة من مراتبه المتدنية، فلن ينال هذا الاختلاف، من وحـدة العـقل. ويـدعى الاخـتلاف والتـفاوت الطـولي في المـراتب، بـالتشكيك في اصـطلاح الفـلاسفة المسلمين.

الفلاسفة المسلمون يعتقدون ان هـذا الاخـتلاف التشكـيكي ليس لا يـضر بالوحدة فقط، وانما يحكي عن وحـدة اكـبر وأوسـع. وتـصدق هـذه الوحـدة التشكيكية على حقيقة العلم والوجود أيضاً.

حينما نعترف بالاختلاف الطولي في مراتب العقل، فسـوف نـعترف بـالحقيقة التالية ايضاً وهي: عدم خروج أي فعل او فكر من أفعال الانسان وأفكاره عن حيّز عقله وعلمه.

قد يقال: الكثير من أعمال الانسان لا تنسجم مع معاييره العقلية، وتُنسب الى لا شعوره.

يقال في الاجابة: وجود الانسان لديه أبعاد مختلفة وساحات مختلفة، كالبعدين النباتي والحيواني.

حينا نتحدث عن مستوى العلم والادراك، نشير الى مرحلة يصبح فيها لدى الانسان علم بعلمه وادراكه، فضلاً عن علمه بالامور الخارجية، وهذا ما يُعد من خصوصيات الانسان. فالحيوانات لديها علم بما هو مفيد في تلبية حاجاتها، لكنها ليس لديها علم بعلمها بهذه الامور. وهذا النوع من العلم يمكن عده بسيطاً ويتحقق في بعض ابعاد الانسان الوجودية.

انتبه الفيلسوف الغربي كارل بوبر[١] الى هذا الأمر، وبحثه في بعض آثاره. فهو يقول:

«نحن الناس لدينا بعض العلوم التي لا نعلمها والتي غالباً ما تأخذ شكل التوقعات والنظريات المسبقة، ولن نعرف بوجودها إلّا حينا يتضح خطؤها. فحينا أهبط سلّماً أتوقع غالباً حينا اصل الى الاخير وجود مرقاة او اكثر. وحينا نندهش لحدث ما نندهش عادة لأننا ننتظر لا شعورياً حدثاً آخر»[٢].

ما أثاره هذا المفكر الاوربي، كان قد أُثير قبل ذلك بقرون في آثار الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي تحت عنوان العلم البسيط في مقابل العلم المركب وبحثه بصورة مفصلة.

هذه المسألة بحثناها في موضع آخر ولا نجد مبرراً لبحثها هنا ثانية. ولكن الذي يستقطب النظر في كلام كارل بوبر هو اشارته الى مصدر ظهور تعجب الانسان وعلته وهو ان علم الانسان الشعوري يكشف في بعض الاحيان عن خطأ علمه اللاشعوري. ويعتقد هذا الفيلسوف الاوربي ان العلم الشعوري هو ذلك العلم الذي يخضع للاختبار، ويوزَن بميزان العقل الانتقادي.

من أجل ان يسلط الضوء على هذين النوعين من العلم، يقدم بوبر قائمة بسلسلة من مواردهما:

---

(١) Popper Karl Raimund (1902 - 1994).

(٢) كارل بوبر، عالم النزعات، بحثان في العلية والتكامل، ترجمة الدكتور عباس باقري، ص ٥٤.

١ ـ ليس نادراً تجلي المعرفة في صورة انتظار او توقع.

٢ ـ هذه الانتظارات والتوقعات تتميز بحالة الحدس عـادة، أي انهـا ليست يقينية، ومن الممكن ان يجهل اصحابها تماماً انها غير يقينية. فلربما لا ييأس الكلب ولا مرة واحدة طوال حياته من تحقق توقعاته، كعودة صاحبه اليه، لكننا نعلم أن عودة صاحبه لا يمكن ان تكون يقينيةً، وتوقع الكلب لا يخرج عن كونه افتراضاً.

٣ ـ معظم أشكال معرفة الانسان في الصورة المتداولة لما يعرف بالانتظار، ذات ماهية حدسية.

٤ ـ الجزء الاعظم من معلوماتنا، صحيح من الناحية العينية بـالرغم مـن لا يقينيته وافتراضيته، اذ بغير ذلك لما كان بمقدورنا ان نعيش في شكل نوع حي.

٥ ـ لابد ان نعتقد بوجود اختلاف بين صحة التوقع او الفرضية وبين يقينية ذلك التوقع او تلك الفرضية. ولذلك ينبغي التمييز بين مفهومين أحدهما صـحيح والآخر صحيح على وجه اليقين كالحقائق الرياضية القابلة للاثبات.

٦ ـ معارفنا ومعلوماتنا عبارة عن حقائق كثيرة لكنها تحوي يقينيات قليلة. وعليه من الضروري النظر الى فرضياتنا بروح الانتقاد. وعلينا استقراؤها بدقة ما وسعنا ذلك، لنر: هل لا يمكن حقاً اثبات خطئها؟

٧ ـ الحقيقة لديها ماهية عينية على صلة بالواقعيات.

٨ ـ اليقين، عيني في موارد قليلة.

قبل هذا، اشرنا الى تحـدث الفـيلسوف الاسـلامي الكـبير صـدر المـتألهين الشيرازي عن العلم اللاشعوري والعلم الشعوري تحت عـنوان العـلم البسـيط، والعلم المركب. غير ان ما طرحه هذا الفيلسوف الاسلامي في هذا الباب، يتصل بجو فكري آخر، ولا ينسجم كثيراً مع ما تطرق اليه كارل بوبر. ومع ذلك لا يبدو غير متصل كثيراً اصطلاح العلم اللاشعوري المطروح في آثـار هـذا الفـيلسوف الاوربي مع ما يدعى في اصطلاح صدر المتألهين بالعلم البسيط.

المراد بالعلم البسيط ان يكون لدى المرء علم بشيء ما، لكنه لا يعلم بـعلمه

بذلك الشيء. اما العلم المركب، فهو العلم الذي يدرك فيه المرء الامور الخارجية ويعلم انه يدركها، ويمكن ان يعبَّر عنه بالعلم بالعلم. ويتحقق العلم المركب في الانسان لأنه يستطيع ان يبتعد عن علمه بالامور، فيستطيع من خلال هذا الابتعاد دراسة علمه بالأمور.

يعتقد صدر المتألهين ان العلم المركب يمثل ملاك التكليف ومدار الأحكام الالهية، ومن لا يتمتع بالعلم المركب، لن يُكَلَّف بالأحكام ايضاً. ونستشف من هذا الكلام ان الانسان يتساوى في مرحلة العلم البسيط ـ او العلم اللاشعوري ـ مع سائر الحيوانات. وما لم يحصل على العلم المركب، لا يتمتع بخصوصيات الانسان. وعلى هذا الضوء يمكن ان نجد لوناً من المناسبة بين كلام صدر المتألهين وبين ما ذهب اليه كارل بوبر في هذا المضمار، لأنه يعتقد ان الانسان مثل جميع الحيوانات لديه مجموعة من الادراكات التي لا يعلم بها.

والحقيقة هي ان هوية الادراك تتحقق في العلم بالعلم. وحينما لا يتحقق العلم المركب، لا يمكن التحدث عن الادراك او المعرفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

اولئك الذين يتحدثون عن الاتحاد بين النطق والفكر، يشيرون الى العلم المركب، لأن الذي لا علم به بعلمه بالامور، لا يستطيع ان يتحدث. فالكلام لا يكون كلاماً إلّا اذا صدر من مصدر عالم. فالألفاظ والأصوات لا تُعد كلاماً اذا كانت مجرد الفاظ وأصوات. فاولئك الذين يتحدثون عن موت المؤلف[١]، عليهم تفسير كلامهم بالشكل الصحيح[٢]، لأن المتون المكتوبة تُعد من مظاهر الكلام أيضاً.

صحيح ان الكلام من وجهة نظر البعض يختلف عن الكتابة، وما يظهر في الكلام، يختلف عما يظهر في الكتابة، ولكنّ الكتابة بدورها كالكلام ينبغي ان تصدر من مصدر عالم.

---

(١) The death of the Author.

(٢) اشارة الى نظرية المفكر الفرنسي رولاند بارذس Roland Barthes (١٩١٥ ـ ١٩٨٠).

شمس الدين التبريزي يقول انه لا يكتب لأنه حينما لا يكتب يبقى الكلام فيه فيعمل هذا الكلام على تغييره[١]. كما انه يتحدث ايضاً عن تـرك الكـلام ايـضاً ويستحسنه كاستحسانه لترك الكتابة، اعتقاداً منه ان الاحتفاظ بأسرار الكـلام يبعث على ايجاد تحول وتغيير فيه. وعليه فبالرغم مـن الاخـتلاف بـين الكـلام والكتابة في بعض الأحيان، إلّا انهما يشتركان في مصدر عالم واحد.

ثمة كلام طويل بشأن الاختلاف بين الكلام والكتابة منها: ان الكـلام دفـعي وأمري بينما الكتابة خلقية وتدريجية. ولابد أن نعلم بأن عالم الأمر منزه عن كل تضاد وكثرة وتجدد او تغيير، بينما لا يخلو عالم الخلق من أي تضاد وكثرة وتغيير.

طبعاً هذا التفاوت، يتصل بالكلام الالهي والكتاب الالهي، ويمكن ان يـنطبق على القرآن الكريم.

البعض يرى ان الكلام والكتاب، امر واحد بحسب مقام الذات، لكن أحدهما يختلف عن الآخر بحسب مقام الاضافة، فلاريب في ان الانسان يكتب ويتكلم. وقد يُطلَق على كلامه اسم الكتاب، وقد يُطلق على كتابته اسم الكلام. ويصدق اطلاق الكتاب على كلام الانسان لأن الانسان حينما يتكلم، يرسم بتنفسه الذي يخرج من فمه مع مخارج الحروف، صور الألفاظ والكلمات في الفضاء الخارجي.

نَفَس الانسان في هذا المقام، من وجهة نظر اهل المعرفة ـ يمثل مظهر النَفَس الرحماني الذي هو عبارة عن وجود منبسط. فكما أن صور الحقائق والوجودات المقيدة ناشئة من الوجود المنبسط، واطلاق اصطلاح النفس الرحماني على الوجود المـنبسط، تتعين كذلك صورة الألفاظ والكلمات بفعل النفس الانساني، في فضاء الهواء الخارجي، فيكون هذا الفضاء الخارجي بمثابة لوحة تُكـتب فـيها كـلمات الانسان.

على هذا الضوء يمكن القول بأن صورة الألفاظ والكـلمات لديهـا نسـبة الى

---

(١) مقالات شمس، ص ٢٨٥.

الفاعل ونسبة اخرى الى القابل. فتُدعى صورة الألفاظ بالكلام من حيث نسبتها الى الفاعل، وبالكتاب من حيث نسبتها الى القابل.

اذن بما أن رسم صورة الألفاظ والكلمات في الفضاء الخارجي يُدعى كتاباً، يمكن القول بأن رسم هذه الألفاظ والكلمات في لوحة ضمير الانسان ونفسه الناطقة ـ وهي مرتبة اعلى من الفضاء الخارجي ـ بمثابة نوع من الكتاب ايضاً، مثلما يمكن اعتبار رسم هذه الألفاظ والكلمات في لوحة القرطاس ـ وهي مرتبة اوطأ ـ كتاباً ايضاً.

اذن تُعد النفس الناطقة كتاباً من حيث ارتسام الصور العقلية وشتى العلوم فيها، كما تُعد باعتبار آخر جوهراً ناطقاً يُقبِل على قابل وسامع من اجل ان ينطلق السامع لتعلم الصور العقلية والعلمية، وهذه، هي ذات المسألة التي أثرناها في مطلع المقال وتم التأكيد عليها، وقيل ان الأخذ من الغير، والايصال الى الغير، يلعبان دوراً أساسياً في النطق.

يُعد صدر المتألهين الشيرازي، أحد الذين تحدثوا بشكل تفصيلي في هذا الباب، وانطلق من خلال ذلك لتناول مبحث كيفية حدوث العالم.

يرى صدر المتألهين أن نسبة هذا العالم الى الله كنسبة الكتاب الى الكاتب. ويعتقد البعض أن نسبة هذا العالم الى الله كنسبة الكلام الى المتكلم. ونعرف مجموعة اخرى تتحدث بطريقة اخرى عن علاقة هذا العالم بالله ونسبته اليه.

من اجل تبلور ادراك افضل وأدق للعلاقة ما بين هذا العالم والبارئ تعالى لابد من دراسة معنى الخلق والأمر، وانعام النظر في الآية الكريمة القائلة: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾[1]. فمن خلال الدراسة الدقيقة لمعنى الخلق والأمر، يمكن التوصل أيضاً الى سر بعث الأرواح وكيفية حشر الأجساد[2].

---

(١) الاعراف، ٥٤.

(٢) لمزيد من المعلومات، راجع: صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد الخاجوي، مؤسسة الدراسات الثقافية، ص ٢٦.

الامر الذي ينبغي التنويه اليه هو: اذا كانت نسبة هذا العالم الى الله تعالى كنسبة الكلام الى المتكلم، فلابد من عده كلمة الله الكاملة وكلامه الأصيل على اعتبار ان الانسان فهرس عالم الوجود والنسخة الجامعة لعالم الوجود.

أدرك الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي أهمية هذه المسألة وأثارها في الباب ٣٦٦ من كتاب الفتوحات المكية. وأشار هذا العارف الكبير في هذا الباب الى نوع من الكلام الذي لا يوجد فيه أي فاصل بين كلام الحق تعالى وفهم الانسان.

بتعبير آخر: في هذا اللون من الكلام، يُعد فهم الانسان عبارة عن كلام الله، مثلما يُعد كلام الله فهم الانسان ايضاً. فهذا النمط من الكلام، كلام الله تعالى بدون واسطة وبلا حجاب، ويمكن تسميته بالكلام الحقيقي.

هذا القسم من الكلام، يُعد فيه الكلام نفسه هو المقصود الاولي والغاية الأصلية. ويشير ابن العربي الى قسم آخر من الكلام يُدعى بالكلام من وراء الحجاب، ويقسمه الى قسمين:

قسم ملازم لفهم الانسان، وهي ملازمة تُعد فيها طاعة الانسان ضرورية ومعصيته محالة. وقسم غير ملازم لفهم الانسان، ولذلك من الممكن ان تظهر فيه الطاعة والمعصية.

صدر الدين الشيرازي تفحص كلام محيي الدين ابن العربي في اقسام الكلام الالهي الثلاثة وقال بأن ما ورد في كلام هذا العارف الكبير، هو ذات الشيء المستفاد من الآية ﴿وماكان لبشر أن يكلمه الله إلّا وحياً أو من وراء حجاب او يُرسل رسولاً فيوحي باذنه ما يشاء انه عليّ حكيم﴾[1]. فهذه الآية تتحدث عن ثلاثة انواع من الكلام الالهي: كلام الوحي، وكلام من وراء حجاب، وكلام عن طريق الرسل.

هناك أقوال كثيرة في تفسير هذه الآية الكريمة، ولكن طبقاً لما يفهمه صدر المتألهين من كلام ابن العربي، تعد كلمة «وحي» في الآية المذكورة، اشارة الى كلام

(١) الشورى، ٥١.

الله الحقيقي الذي يتحد مع فهم الانسان. كما ان عبارة «من وراء حجاب» في هذه الآية، تشير الى نوع من الكلام الالهي ليس عين فـهم الانسـان، غـير ان فـهم الانسان لا ينفك عنه قط. كما تشير جملة «يرسل رسولاً» الى نوع مـن الكـلام الالهي الذي يدل على مقصود آخر.

عبارات ابن العربي بهذا الشأن كالتالي:

«اذا كان الحق هو المتكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط فان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخر عنه، فان تأخر عنه فليس هو كلام الله فاذا كلّمه بالحجاب الصوري بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يستصحبه الفهم وقد يتأخر، هذا هو الفرق بينهما»[١].

نلاحظ في هذه العبارة تقسيم الكلام الالهي الى ثلاثة أقسام، حيث يعتبر صدر المتألهين الشيرازي القسم الثالث أوطأ من القسمين الآخرين من حـيث المـرتبة والمقام. ويريد بذلك ان هذا القسم من الكلام محاط بحـجاب. وتـقاس مـراتب النزول في الكلام الالهي على أساس كثرة الحجب وتعددها.

يقول هذا الفيلسوف الاسلامي في موضع آخر: حينما ينزل القرآن الكريم الى أسماع الناس، ينزل وهو محاط بآلاف الحـجب، لأن عقل الناس الضعيف عاجز عن ادراك الحقائق الالهية بدون حجاب. فعين الخفاش لا تستطيع رؤيـة ضـوء الشمس بدون حجاب.

يقول بعض أهل المعرفة لو نزل عرش باء بسم الله بعظمته على هـذا العـالم، لانعدم هذا العالم. وهذا ما تشير اليه الآية الكريمة: ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله﴾[٢].

يقول عارف آخر: كل حرف من حروف القرآن في اللوح المحفوظ، أعظم من

---

(١) مفاتيح الغيب، ص ٢١.

(٢) الحشر، ٢١.

جبل قاف.

ورد في الحديث النبوي الشريف: «اقرأ وارقَ».

الذين يستطيعون الارتقاء عن طريق قراءة القرآن الكريم، هم اولئك الذين يصلون من الاشارة الى البشارة، ومن الاجمال الى التفصيل.

عالم الحقيقة والمعاني الواسع، هو عالم الفصل لاعتبار، وعالم الجمع والاتحاد لاعتبار آخر. وأشار القرآن الكريم الى هذه المسألة بقوله: ﴿هذا يوم الفصل جمعناكم والأولين﴾[1].

﴿وكذلك أوحينا اليك قرآناً عربياً لتُنذر أُمّ القرى ومن حولها وتُنذر يوم الجمع لا ريب فيه، فريق في الجنة وفريق في السعير﴾[2].

هذه الآيات تعبِّر عن يوم القيامة الذي هو يوم ظهور الحقائق بيوم الفصل، ويوم الجمع ايضاً. ولاريب في ان الجمع والفصل او الوحدة والكثرة، أمر موجود في هذا العالم أيضاً، ويواجه الناس في حياتهم اليومية نوعاً من الوحدة والكثرة. ولكن ما يُدعى في هذا العالم بالجمع قد يتفرق في يوم القيامة، كذلك قد يتحد في يوم القيامة ما يظهر متفرقاً هنا.

الناس في هذه الدنيا لديهم تجمع صوري وتفرق معنوي. ولذلك يرون الحروف المختلفة العديدة، متصلة ومتلاصقة. وقد يرون الحرف الواحد بالنوع مختلفاً ومتعدداً.

يمكن القول بشكل كلي: ما هو واحد بالنوع في عالم الواقع ونفس الأمر، يُلاحَظ في هذا العالم في صورة أشخاص متعددين.

الالتفات الى هذه المسألة يمكن ان يساعد على ادراك ما يُثار في باب الحروف والكلمات القرآنية المقطعة. فالله تعالى بيّن بعض الحقائق الغيبية والمعاني المتعالية

(١) المرسلات، ٣٨.

(٢) الشورى، ٧.

في صورة حروف مفردة وكلمات مقطعة وبطريقة الرمز. وأشار في هذا لاسلوب من البيان الى مقاصد أهل البشارة.

الذين لا يتعاملون مع عالم الأسرار، ويُحسبون على الأغيار، لا يستطيعون ادراك معاني هذه الحروف. ففي كل حرف من الحروف والكلمات المقطعة القرآنية، توجد آلاف الرموز والاشارات، وما لا يُعد من الغُنج والدلال، والتي لديها معنى خاص عند أهل القلب وأصحاب الأحوال والجذبات.

فالذي ينفذ عن طريق باطن ذاته الى عالم الملكوت، يقف على أسرار الحروف ويدرك على الوجه الصحيح ان جميع الامور، مبينة في القرآن الكريم.

اذن اولئك الذين لا ينفذون الى عالم الملكوت، سيظلون عاجزين عن ادراك الحقيقة التالية وهي ان القرآن الكريم تبيان لجميع الامور.

قد يقال: يلزم عن هذا الكلام ألا تكون أحكام القرآن كتكاليف الهية، متساوية لجميع الناس. وهذا يخالف عقيدة علماء الاسلام.

يقال في الاجابة على هذا الاشكال: ظواهر ألفاظ وكلمات القرآن، حجة، والناس متساوون في الأحكام التكليفية التي تُستفاد من هذه الظواهر. ولكن من الضروري فهم الأمر التالي وهو أن الحقائق والمعارف التي يتحدث عنها القرآن، ذات درجات ومراتب متفاوتة، وليس باستطاعة الانسان ان يدرك منها ما يزيد عن درجة فهمه.

على ضوء هذا السؤال، يُثار سؤال آخر: حينما يعجز الانسان عن فهم وادراك بعض درجات ومراتب حقائق ومعارف القرآن، كيف يمكن أن يُخاطَب بذلك الخطاب؟

اي ان الخطاب يتحقق حينما يكون المخاطب مستعداً لادراكه، اما حينما لا يتاح امكان ادراك الخطاب، فلن يتحقق التخاطب.

صدر المتألهين الشيرازي أحد الذين وعوا هذه المسألة، فطرحها في آثاره، وعبّر عن اعتقاده ـ اسوةً ببعض أرباب المعرفة ـ بأن خطابات القرآن الكريم

متوجهة نحو اولياء الله تعالى، وليس باستطاعة المعاندين والمخاتلين واولئك الذين ينكرون الحقيقة، ان ينتفعوا بهذا الكتاب المقدس.

هذا الحكيم الالهي يعتقد بأن هؤلاء الاشخاص ليس لهم نصيب من القرآن سوى قشر الألفاظ وظواهر الكلمات، لأن اسماعهم صماء عن سماع الحقائق. فأبو جهل وأبو لهب ومن هم على شاكلتهما، كانوا على معرفة باللغة العربية وقواعدها وكل ما له صلة بفصاحتها وبلاغتها، ولم تكن اذنهم الظاهرية صماء ولا عينهم الظاهرية عمياء، غير ان عين قلبهم كانت صماء، واذنهم الحقيقية كانت صماء وغير قادرة على سماع صوت الحقيقة.

الآيات القرآنية أشارت الى هذه المسألة ايضاً: ﴿انهم عن السمع لمعزولون﴾[1].

لاريب في ان الانسان حينما لا يكون لديه سمع، لا يمكن أن يخاطَب. ويقوم كلام صدر المتألهين على هذا الأصل ايضاً حينما يقول:

«واعلم أن خطابات القرآن مما يختص بأحبّاء الله المتألهين وأوليائه المقربين لا المبعدين الممكورين ممن ليس لهم نصيب من رزق معاني الآيات المبين إلّا قشور الألفاظ لأنهم عن السمع لمعزولون»[2].

هذه العبارة تكشف بوضوح عن استناد صدر المتألهين الى مسألة اختصاص الخطاب الالهي، ويعتقد بحرمان اهل العناد والمكر من بركات الخطاب الالهي.

ما أورده صدر المتألهين، ليس كلاماً بسيطاً، ويعارضه الكثيرون الذين ينتمون الى نحل ومذاهب فكرية اخرى.

بعض المذاهب الفلسفية الغربية ترفض فكرة اختصاصية اللغة تماماً، ويعتقد المنتمون الى هذا اللون من المذاهب أن ظاهرة اللغة لا تتعامل مع الاختصاص قط.

(١) الشعراء، ٢١٢.

(٢) مفاتيح الغيب، ص ١١.

لا ننوي نقل أفكار وعقائد هؤلاء، ونوكل دراسة أفكارهم وكلماتهم الى موضع آخر، ولكن بودنا الاشارة الى الأمر التالي وهو: بصرف النظر عما ورد في النحل الفلسفية الغربية، بُحثت هذه المسألة من قبل علماء علم اصول الفقه الاسلامي أيضاً، ورفضوا اختصاصية خطابات القرآن الكريم.

هذه الفئة من العلماء تعتقد أن خطابات القرآن عامة، ولا يخرج أحد عن دائرة شمولها. كما ترى ان الكفار فضلاً عن تعرضهم للغضب الالهي لعدم قبولهم باصول العقائد الاسلامية، يتعرضون للغضب الالهي ايضاً لعدم عملهم بفروع الأحكام الشرعية، لأن أوامر الله ونواهيه عامة، وملزِمة لجميع الناس مسلمين كانوا او كفاراً.

وهكذا نلاحظ عدم انسجام ما يذهب اليه علماء علم اصول الفقه، مع فكرة صدر المتألهين التي تتحدث عن اختصاصية الخطابات الالهية. وهذا الاختلاف بين رأي علماء علم اصول الفقه من جهة، وكلام صدر المتألهين من جهة اخرى، يعود في حقيقة الأمر الى نمطهم الفكري واسلوبهم في التفكير.

علماء علم اصول الفقه لم يولوا أهمية لمراتب الكلام الالهي ودرجاته المختلفة. فيعتقد هؤلاء ان خطاب الله تعالى لن تكون لديه اية حجية إلّا في قالب الألفاظ والكلمات. وهذه الألفاظ والكلمات، عامة. وبذلك يخاطَب جميع الناس على السواء بخطاب الله، وفكرة اختصاصية كلام الله تعالى، فكرة غير مبررة تماماً.

اما صدر المتألهين وضمن اعتقاده بأن الفاظ وكلمات القرآن تمثل خطاب الله تعالى، يقول لهذا الخطاب بمراتب ودرجات مختلفة، ويعتقد بأن اولئك الذين لا ينطلقون الى ما هو أبعد من ظاهر الألفاظ والكلمات، يجهلون مراتب الكلام ودرجاته الباطنية.

ما ينبغي فهمه هو اذا كان الكلام ذا درجات ومراتب متفاوتة، فادراك الانسان ذو درجات ومراتب متفاوتة ايضاً. وعليه فكل درجة من الدرجات الطولية للكلام تتجه نحو درجة من درجات الفهم والادراك ذات تناسب معها.

بتعبير آخر: الخطاب يتناسب مع المخاطَب، واللغة تبحث دائماً عن السمع المناسب. فكما يوجد تناسب بين العاقل والمعقول، وعموماً بين المدرِك والمدرَك، من الضروري كذلك ان يوجد تناسب بين اللغة والسمع، او الخطاب والمخاطَب.

المدرِك يدرك الشيء الذي يدخل في ادراكه، والشيء الذي يدخل في ادراك المدرِك لابد ان يكون له معه نوع من السنخية والتناسب. فعين الانسان لاترى مثلاً الشيء الذي لا لون له، وحواس الانسان لا تتحسس غير المحسوسات، وقوة الخيال لا تنال إلّا ما لديه صورة خيالية. كما ان الوهم يفكر بالامور الموهومة، والعقل يتعامل مع الامور المعقولة، وحقيقة النور لا تُدرَك إلّا بواسطة النور. ولابد في مثل هذه الحال من ادراك معنى كلام الله تعالى القائل:

﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾[١].

على ضوء ما سبق من اليسير القول ان اولئك الذين يشاهدون القرآن بسواد عيونهم، لن يحصلوا من هذا الكتاب المقدس إلّا على سواده فقط. وسواد القرآن عبارة عن تلك النقوش الملاحظة على الصفحات والمؤلفة من الحبر واللون.

فأبو جهل والذين يفكرون مثل تفكيره، لن يحصلوا حتى على معنى حرف واحد من حروف القرآن، لأنهم محرومون من الادراك المتناسب مع ادراك هذا المعنى. وأشارت بعض الآيات القرآنية الى هذه الحقيقة:

﴿وما يذّكر إلّا اولو الألباب﴾[٢].

﴿ان في ذلك لذكرى لأولي الألباب﴾[٣].

نرى ان الله تعالى جعل الذكر والتذكر أساساً لفهم القرآن الكريم ونسبهما الى اولي الألباب، أي اصحاب العقل الخالص والذي يراد به العقل النقي من شائبة الوهم والامور النفسانية. ولا يحصل الذكر والتذكر إلّا حينما يصبح عقل الانسان

---

(١) النور، ٤٠.

(٢) البقرة، ٢٦٩.

(٣) الزمر، ٢١.

خالصاً ومتخلصاً من الامور الدنيئة ووساوس النفس.

لبلوغ العقل المستفاد، من الضروري العبور من معبر الحواس. فلولا وجود عالم المحسوسات والحواس، فلن يكون هناك معنى للعقل المستفاد. وهذا الكلام لا يعني ان نجعل المحسوسات علة للمعقولات، والعقل معلولاً للحواس. صحيح اننا لا نستطيع الوصول الى عالم العقل المستفاد بدون اجتياز عالم الحواس، ولكن علينا ان نعلم في الوقت نفسه ان النسبة بين العقل المستفاد والحواس الظاهرية في الانسان، كالنسبة بين الفاكهة والشجرة، والغاية والحركة، وعالم الآخرة وعالم الدنيا.

فالشجرة ليست علة تامة للثمرة رغم ان الثمرة لا تتحقق بدون الشجرة، والحركة ليست علة للغاية، رغم ان الغاية لا تتحقق بدون الحركة، والدنيا ليست علة للآخرة، رغم تعذر الوصول الى عالم الآخرة بدون المرور من الدنيا.

اذن الحواس الظاهرية للانسان رغم انها لا تُعد علة للعقل المستفاد، ولكن لا يمكن بلوغ مرحلة العقل المستفاد بدون اجتياز مرحلة الادراكات الحسية. ولربما تشير الآية القرآنية التالية الى هذا المعنى: ﴿ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون﴾[١].

نعود فنقول ان التذكر من آثار العقل الخالي من شوائب الاوهام. كما ان العقل حجة الله الباطنة، ولا ينبغي الابتعاد عن حجة الله. ويمكن ان نستنبط من تلك الآية الكريمة ان عالم الدنيا ليس علة لعالم الآخرة، والانسان لا يستطيع بلوغ السعادة المعنوية بدون اختيار وتحصيل المعرفة، لأن الخطاب الالهي يدعو الناس الى التذكر، والتذكر لا يمكن استحصاله إلّا عن طريق الاختيار من جهة، والسعي المتواصل لاستخدام العقل، وازاحة الأوهام النفسية من جهة اخرى.

اذن الموت الطبيعي، لا يُعد مقدمة لبلوغ السعادة الأبدية، وانما لابد من الموت

---

(١) الواقعة / ٦٢.

الاختياري لتحقيق هذا الهدف. ويؤكد كبار العرفاء على موضوع الموت الاختياري ويعتبرونه أساس السعادة. ومنهم الشيخ نجم الدين الرازي الذي عرّفه بأنه حالة قطع تعلق الروح من صفات القالب[١]، وعبّر عنه بالمعاد.

من هنا ندرك ان معاد أهل المعرفة غير مرتبط بموتهم الطبيعي. فهم في ذات الوقت الذي يستمرون في حياتهم الطبيعية، يضعون اقدامهم في العالم العلوي من خلال ترك التعلقات والانشدادات الدنيوية، فيتجلى معادهم.

يحسن بنا الاشارة الى انه حينما يدور الحديث حول ترك التعلق بصفات القالب والامور النفسانية، لا يراد بذلك ذم الدنيا والحياة في هذا العالم، لأن الانسان اذا عاش على الوجه الصحيح وكان عالماً بذلك، فلن تكون دنياه مذمومة، كما لا يُعد من اهل الدنيا أيضاً.

العارف الشهير شمس الدين التبريزي يعتقد ان الدنيا مذمومة لأن ماهيتها غير معلومة. اما الذي تحصل لديه معرفة بماهيتها وحقيقتها، فانه يتحرر منها وكأنه ليس فيها.

ويرى هذا العارف ايضاً أن الآخرة عبارة عن نشأة ادراكية من سنخ المعرفة، والمعرفة من سنخ النور والحياة، وهذا عين ما يمكن التعبير عنه بالحياة الواقعية[٢].

الملاحظة الأهم، هي ان هذا العارف الكبير وان اعتبر عالم الآخرة من سنخ المعرفة والادراك، إلّا انه يعتبر ادراك ماهيتها وحقيقتها امراً في منتهى الصعوبة. وهذه الصعوبة كبيرة الى درجة بحيث لا تستوعبها العبارة ولا يعبِّر عنها اللسان. وهاهنا نراه يستند الى قصر اللسان وقصور العبارة، ويؤكد على الانطلاق الى مرحلة ماوراء الذهن واللسان. فالذهن واللسان يعبران عن معنى ناطقية الانسان، والناطقية تُعد الفصل المقوم والجزء الجوهري للانسان.

---

(١) مرصاد العباد، ص ٢٨.

(٢) مقالات شمس، ص ٥٣.

مرّ سابقاً مثلما أن ايصال الرسالة الى اذن الغير مهم، كذلك يُعد استلام هـذه الرسالة واستقبالها من قبل الغير مـهماً ايـضاً في تحـقق مـعنى النـطق. وبمـا ان الاستقبال يختلف عن عنصر الارسال، يـتضح بمـا لا يـقبل الشك ان النـطق لا يتحقق إلّا من خلال نوع من الارتباط والعلاقة.

المسألة التي تُثار هنا هي: بما ان ماهية النطق قائمة عـلى أسـاس نـوع مـن الارتباط، وبما أن النطق يُعد فصلاً مقوماً وجزءاً جوهرياً للانسان، اذن فالانسان بحسب مقام الذات موجود مرتبط لديه جهتان في هذا الارتباط: قابلية، وفاعلية. أي انه يستقبل من الغير، ويفعل ويؤثر في الغير. ومن هذه المسألة بالذات، تنبثق محدودية ذهنه ولسانه.

وعبّر الشمس التبريزي عن هذه الحقيقة بقوله «العالم متلون، لا يخرج مـنه كلام ذو لون واحد».

العديد من الفلاسفة يعتبر الوضوح والتمايز، من خصوصيات ادراك الانسان. واذا كان التمايز من الخصوصيات الذاتية للادراك، تبدو محدوديته ضرورية أيضاً، لأن التمايز لا معنى له بدون محدودية قط.

شمس الدين التبريزي، وعلى غرار سائر كبار الرجال العرفاء، على علم بهذه المحدودية، ولذلك كان يسعى للتحرر من ضيق لغته ولسانه. فكان يـؤمن بـعدم محدودية الحقيقة ولا تناهيها. ولاريب في ان اللامتناهي، لا يتناهي ولا يتحدد في الذهن واللغة. وبما ان الحقيقة غير متناهية، فانها ليست ذات وجوه، ومـع ذلك يمكن الايمان بأنها ذات طبقات. ولا شك في تعذر التعبير عن جميع طبقات الحقيقة من خلال مستوى طبقي معين. اذن ينبغي ان تكون اللغة ذات طـبقات عـديدة ومختلفة ايضاً. كما ان الايمان بالسر، من بين الامور التي يمكن ان تساعد على فهم محدودية اللغة. فالسر يبدأ من حيث تعجز اللغة عن التعبير.

يتمسك الشيخ رشيد رضا صاحب المنار بحديث ينسبه الى الرسـول محـمد

(ص) جاء فيه: «نحن نحكم بالظواهر والله أعلم بالسرائر»[١] ومع ذلك ينبغي ادراك ان الانسان يبحث عن الحقيقة ويطلبها دائماً، غير ان الذي يحصل عليه هو تفسير الحقيقة. وحينذاك يظهر الاختلاف في التفسير، ولا ينبغي توقع ظهور الناس في قالب واحد، أو تفكيرهم وفق اسلوب واحد.

بعض كبار المفكرين يعتقد ان الانسان ليس هو الموجود الذكي الوحيد، وانما يمكن عدّه موجوداً روحانياً. وحينما يقال ان الانسان موجود روحاني، المقصود هو اننا لا يمكن أن نوجزه في الذهن او في مجموعة من الادراكات الحصولية.

لا شك في ان الانسان يعيش كما يفكر، وتمثل أفكاره صوره الذهنية، غير أنه لا يتحدد في صوره الذهنية قط، وليس باستطاعة أحد ان يدرك حقيقته وهويته بواسطة صوره الذهنية، لأن الانسان مادام يجهل ان ادراكاته مرتبطة به، فليس بمقدوره ان يدّعي ان لديه ادراكاً. وادراك ان ادراكاته مرتبطة به، لا يمكن ان يكون صورة ادراكية.

اذن يمكن القول، مع ان المرء ينتظم على اساس الادراكات الحصولية والصور الذهنية، فانه اكبر من كونه سلسلة من الادراكات الحصولية والصور الذهنية.

يمكن القول بتعبير آخر: الانسان ينطلق الى ما هو أبعد من نفسه دائماً، بينما الصور الذهنية من حيث هي صور ذهنية، ليست اكثر من كونها صوراً ذهنية. ومع أن من الممكن ان ينتج عن انضمام الصور الذهنية وترتب بعضها على البعض الآخر بترتيب منطقي خاص، نتيجة أبعد من الصور نفسها، ولكن لابد من ادراك ان هذا التعالي لا يتحقق إلّا في وجود الانسان فقط.

بتعبير آخر، هذا التعالي يتم في مهد خاص لا يُعد هذا المهد معه صورة ذهنية. وفي مثل هذه الحال يمكن القول ان في كوجيتو (cogito) الفيلسوف الفرنسي المعروف ديكارت، امراً لم يوخَذ بنظر الاعتبار أدى الى ظهور نوع من الاستبدال.

---

(١) مناظرات في اصول الشريعة، ص ١٩٨.

فقد طرح هذا الفيلسوف الغربي المبدأ التالي «أنا افكر اذن أنا موجود»، مستبدلاً خلاله الروح بالذهن، ساعياً لاستخراج كل شيء من باطن الذهن. والنتيجة التي تتمخض عن هذا اللون من الفكر هي نسيان الروح تماماً، وظهور ثنوية الذهن والعين كمعضلة كبرى تبعث الاضطراب في أفكار المفكرين.

سعى أتباع ديكارت خلال سنوات متمادية لانقاذ انفسهم من هذه الثنوية، غير أن تلك المعضلة لم تكن بالشكل الذي يسمح لها بالزوال من خلال الكلمات.

ولا نود التحدث هنا عن الآثار الايجابية والسلبية والنتائج العجيبة المتمخضة عن كلام ديكارت، ولكن نذكّر بالأمر التالي وهو ان الانسان ليس ذهناً فقط، وليس باستطاعة العلوم الحصولية والصور الذهنية ان تكون ذات تأثير، بدون توافر العلم الحضوري.

لا يشك احد في ان الانسان يبحث عن موجودات العالم والامور الواقعة خارجه، عن طريق الصور الذهنية والادراكات الحصولية، ولكن لا يمكنه عن هذا الطريق ايضاً، التوصل الى حقيقته وسر سويدائه.

بعض المفكرين يقولون لابد من البحث عن معنى أي شيء، في خارجه. ويعتقدون بأن معنى العالم، ليس في باطن العالم، ولابد من دراسته خارج العالم.

قد يقال هنا: كيف يمكن البحث عن معنى العالم في خارج المعنى، بينما لو تحقق شيء في خارج العالم، فلابد من البحث عن معناه في خارجه ايضاً، وهذا يستلزم نوعاً من الدور أو التسلسل.

ينبغي القول في الرد على هذا الاشكال: لو سلّمنا بضرورة البحث عن معنى أي شيء في خارجه، من اللازم أيضاً الاعتراف بالحقيقة التالية أيضاً وهي ان معنى كل شيء ليس في عرض ذلك الشيء، وانما يُبحث عن معنى الامور في طولها وباطنها دائماً. فمعنى لفظ ما ليس بمستوى ذلك اللفظ، وانما اكبر وأعلى.

من خلال ما سبق يمكن القول: من اجل الوصول الى عالم المعاني، من الضروري الذهاب من الظاهر الى الباطن، ومن ساحة الصور الذهنية

والادراكات الحصولية الى منشأ ظهورها الذي هو عالم الحضور.

لربما يشير الشمس التبريزي الى هذا المعنى بالذات حينما يعتبر الصورة حادثة بينما يصر على عدم حدوث المعنى، وتقدم المعنى على الصورة، مستعيناً في رأيه هذا ببعض الآيات القرآنية[١].

تقدم المعنى على الصورة، والتفاوت بين الظاهر والباطن، أمر لا يمكن ادراكه إلّا اذا استطاع الانسان معرفة ذاته. وهذه المسألة ذات اهمية كبيرة جداً عند بعض العرفاء بحيث قال أحدهم: «ما لم يعرف الانسان نفسه فلن ينفع أي عمل من أعماله»[٢].

تشير الآيات القرآنية الكريمة الى عظمة روح الانسان، كما في الآية التالية: ﴿قل الروح من أمر ربي وما اوتيتم من العلم إلّا قليلاً﴾[٣].

لاريب في ان الانسان لا يستطيع معرفة نفسه وادراكها عن طريق العلم الحصولي والصور الذهنية، اذ ما لم يعرف نفسه حضورياً، فلن تتحقق لديه الصور الذهنية والعلم الحصولي.

معرفة النفس، طريق معرفة الله. والحديث القدسي القائل «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، عكس نقيض الآية الكريمة ﴿نسوا الله فأنساهم انفسهم﴾[٤]. فكما ان نسيان الله يؤدي الى نسيان النفس، كذلك تذكر النفس يؤدي الى تذكر الله، وتذكر الله يؤدي الى ذكره تعالى للنفس ﴿فاذكروني اذكركم﴾[٥]. ولا شك في ان ذكر الله للنفس، عين وجود النفس، لأن علمه تعالى بالأشياء، علم حضوري.

اذن ذلك الذي ليست لديه معرفة بالنفس، لا نفس له في حقيقة الأمر، لأن

(١) مقالات شمس، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) صدر المتألهين الشيرازي، رسالة ثلاثة اصول، تصحيح الدكتور حسين نصر، ص ٢٤.

(٣) الاسراء، ٨٥.

(٤) الحشر، ١٩.

(٥) البقرة، ١٥٢.

وجود النفس عين النور والحضور والشعور.

قد يقال: اذا كانت نفس الانسان عين النور والحضور، فكيف يصح الحديث عن جهل بعض الأشخاص؟

من الضروري القول في الاجابة على هذا التساؤل هو أن النفس الناطقة في اصل وجودها عبارة عن نور وحضور، غير أن تذكر هذا الحضور والنورانية، ليس أمراً واحداً في جميع الأشخاص. وعليه يُعد تذكر هذا الحضور والنورانية، هداية ومعرفة، وهذا هو عين ما يدعى بالعلم المركب الذي يُعد من خصوصيات الانسان.

صدر المتألهين الشيرازي أشار في كثير من المواضع الى هذه المسألة، ومنها قوله التالي في رسالة «ثلاثة اصول»: «انظر كم أمر الله القديم في كلامه الكريم بذكر الله مثل «فاذكروا الله» و«فاذكروني اذكركم» و«اذكر ربك». والمراد بذكر الله، هو المعرفة والعلم، وليس مجرد الحرف والصوت وذكر اللسان واطلاق الاصوات كما هي عادة متصوفة هذا الزمان والنفوس المعطلة عن خالق الانس والجان، وهم في الحقيقة من الناسين لله لا من الذاكرين، ومن تلك الجماعة التي فرض الله تعالى على خواصه ترك صحبتها حينما قال: ﴿فأعرض عمّن تولّى عن ذكرنا ولم يرد إلّا الحياة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم﴾[1]»[2].

يعتقد صدر المتألهين الشيرازي ان اولئك الذين لم يعرفوا انفسهم ولم يبلغوا مرحلة المعرفة الذاتية، ليس لن يدركوا مبدأهم وخالقهم فحسب، وانما سيحرمون من ادراك حياة عالم الآخرة أيضاً. فلا همّ لهؤلاء سوى التفكير بظواهر الامور ولذلك سيغلق بوجوههم الطريق المؤدي الى عالم المعنى.

هؤلاء الأشخاص حينما يتحدثون عن عالم الآخرة يشيرون الى شيء هو الدنيا

---

(١) النجم، ٩ ـ ٣٠.

(٢) ثلاثة اصول، ص ١٨ ـ ١٩.

لا غير. أي ان الآخرة بالنسبة لهم هي الدنيا، وعالم المعنى ليس سوى الصور المحسوسة الملونة. وهاهنا يمكن ادراك دور اللغة وهوية الكلام، والاطلاع على مختلف طيّاتها.

كان صدر المتألهين الشيرازي على علم بأهمية الكلام وعمقه، ويقوّم التفاوت بين الأفراد على اساس طيات الكلام وطبقاته، لذلك يقول في الرسالة السابقة: «اذن هناك تباعد بين الاسلام اللساني والايمان القلبي كالتباعد بين الأرض والسماء. فليس كل من يقر بأركان الدين لفظاً هو مؤمن، وان جرت عليه أحكام المسلمين في الظاهر. فالمؤمن الحقيقي هو ذلك العارف بالله، وملائكة الله، وكتب الله، ورسل الله، واليوم الآخر. وهذا الايمان عطاء نوري يلقيه الله تبارك وتعالى من نفسه في قلب المؤمن، فيدرك بهذا النور كل نور من أنوار عالم الغيب»[1].

نلاحظ هنا ان التفاوت الذي يقول به صدر المتألهين بين الاسلام الحاصل عن الاقرار باللسان والايمان الحاصل عن الاعتقاد بالقلب، عميق الى درجة بحيث لا يمكن قياسه بالموازين الظاهرية. ولاريب في ان الايمان القلبي لا يخرج عن دائرة الكلام، ويمكن التوصل اليه عن طريق كلام الحق تبارك وتعالى.

اذن الايمان القلبي والاسلام اللساني يتصلان بمرتبتين من كلام الحق تبارك وتعالى، وباستطاعة المرء بلوغهما عن طريق السير في المراتب الصعودية.

ذكرنا في مطلع هذا المقال ان ادراك العقل، من مراتب كلام الله، الذي يُلق الى الانسان بدون واسطة. وادراك العقل من وجهة نظر الحكيم الالهي، هو عين ما يمكن ان يدعى ببصيرة القلب. ولا يرى كبار رجال المعرفة وجود أي تضاد وتناقض بين العقل والحب.

صدر المتألهين يعتقد ان العقل ما لم ينوّر بنور الحب لن يبلغ المطلوب

(١) نفس المصدر، ص ٦٤.

الاصلي[١]. وعليه فاولئك الذين يحددون انفسهم بحدود مرحلة الظاهر وقالب ادراكات الحواس الخمس، يعجزون عن الانطلاق الى عالم المعنى والغيب، ويحرمون من حقيقة الايمان والسعادة الحقيقية.

صدر المتألهين الشيرازي ضمن تأكيده على الدور الرئيس والجوهري للادراكات الحسية في ظهور ونمو معرفة الانسان، يذكّر بخطر محدوديتها وسطحيتها، ويعتقد ان التوقف في هذه المرحلة من الادراك، نوع من الحجاب.

كذلك يرى ان الحواس الظاهرية تؤلف لوحة مدرسة طفولية الانسان، لارتسام صور الموجودات في هذه اللوحة، واستطاعة الانسان الانطلاق الى عالم المعاني عن طريق هذه الصور والرسوم.

طبعاً، الانتقال من عالم المعنى الى ما يدعى بالحقيقة المحضة، يمثل مرحلة اخرى باستطاعة الانسان التوصل اليها، وهذا ما يمكن ان يُستشف من العبارة المعروفة التالية «من فقد حساً فقد علماً».

صدر المتألهين الشيرازي يفسّر تحول الأشياء من القوة الى الفعل بالسير والسلوك نحو عالم الآخرة. كما يلعب نور الكشف والبرهان القاطع دوراً أساسياً في انتقال امور وأشياء هذا العالم من مرحلة القوة الى مرحلة الفعل.

وعلى أساس هذا النمط الفكري يرى هذا الفيلسوف الالهي ان مشاهدة الرسول او ولي الله لا تبعث على الهداية وبلوغ السعادة بدون معرفة الضمير وادراك الباطن. كما ان سماع حديث النبي لن تكون له أية فائدة اذا كان ذلك عن طريق الرواية بدون دراية، بل يبعث ذلك على الغرور، والاعوجاج، والضلال ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾[٢]. ويرى كذلك ان اكثر المتكلمين وأرباب الرسوم اعتمدوا على مجرد السماع والرواية، ويريدون تصحيح الاحكام الالهية

---

(١) نفس المصدر، ص ٦٤.

(٢) البقرة، ٢٦.

القائمة على نور العرفان عن طريق الحواس التي تثير الغلط والالتباس[١].

اذن صدر المتألهين يعتبر المتكلمين وأرباب الرسوم أهل رواية بدون دراية، ويوجه اليهم الانتقاد على هذا الأساس. ويرى أن ارباب الرسوم هم اولئك الذين يصرون على الجمود على الظواهر، وينكرون الانطلاق الى أعماق الامور.

تحدث هذا الفيلسوف الالهي في موضع آخر بالتفصيل، وبحث آراء المتكلمين وأرباب الرسوم باسلوب ساخر، فقال:

«حقاً ان الكثير من المتكلمين الذين يتحدثون عن طريق البحث والمجادلة في ذات الحق وصفاته وأفعاله وكتبه ورسله، يثبتون العديد من الصفات لمعبودهم التي لو أثبتوها لرئيس قرية لاستاء. وتصوّرَ بعضهم ذات الحق بوجه بحيث ان جوهر النفس الذي هو أدنى جواهر عوالم الملكوت، أشرف منها، بل ان الطبيعة التي هي جوهر سار في جميع الاجسام، أقرب الى البساطة والشرف من معبودهم. كذلك تصوروا التوحيد على وجه شبيه بنفي الشريك عن الطباخ والخباز والنجار والبناء. وتعقلوا ملائكة الله وكأنهم طيور طائرة. وتصوروا نبي الله في معرفة الكتاب والوحي ليس اكثر ممن يقلد غيره في تعلّم المعاني، والفرق الوحيد هو انه يقلّد جبرئيل، بينما يقلّد الآخرون البشر، ناسين ان التقليد غير داخل في العلم.

العلم الحقيقي، نور ينزله الله تعالى على قلب من يشاء، غير انهم يتصورون ان الرسول حفظ القرآن منه بالطريق المعهود، كما أن ائمة الهدى عليهم السلام قد تحدث كل منهم عن الآخر بطريق النقل والرواية، وليس بمقتضى ﴿وعلّمناهُ من لَدُنّا علماً﴾[٢] نزل العلم من الحق تعالى على قلبهم النوراني بسبب الاتصال الروحاني بعالم الغيب، ثم انتقل من القلب الى اللسان، فظهر من جانب الغيب في جانب الشهادة.

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٣.

(٢) الكهف، ٦٥.

علم الوراثة، على العكس من علم الدراسة لأن الأنبياء (ع) يتعقلون اولاً، ثم يتخيلون، ثم يحصل لديهم أحساس بعين ما تعقلوه. وعلماء أهل النظر الذين يسمونهم الحكماء، يدركون اولاً الأشياء بطريق الحس، ثم ينتزعون منها صورة في الخيال، ثم يتعقلون الصورة العقلية المنتزعة. وطريق الأنبياء (ع) متوسط بين طريق الأنبياء والحكماء. وأما طريق غيرهم فلا يستحق ان يُطلق عليه اسم علم»[1].

في هذه الكلمات الحادة، يتضح مدى عمق فكر صدر المتألهين، وكذلك صلابة سلوكه العقلي.

هذا الفيلسوف الالهي، ينتقد في كتاب آخر يحمل عنوان «كسر أصنام الجاهلية»، الصوفية الجهلاء، ويهاجم عقائدهم الجاهلة.

لابد ان نؤشر هنا على الأمر التالي وهو أن صدر المتألهين عارف يؤمن بالتصوف الصادق والعرفان الحقيقي، لكنه مع ايمانه بحقيقة التصوف والعرفان، يستنكر أي رياء وخرافة وتظاهر بالامور غير الواقعية. وقد أراد من خلال عنوان الكتاب السابق، «كسر أصنام الجاهلية» ان يشير الى ان أصنام الجاهلية لازالت معشعشة في اذهان الناس وألسنتهم. والمسؤولية الكبرى للمفكر والموحد الحقيقي هي تحطيم الأصنام الذهنية ومحو الأوهام والخرافات من ضمير الناس والسنتهم. ولاريب في أنّ هذا العمل في منتهى الصعوبة وشاق الى درجة كبيرة، وسبب الكثير من المشاكل والمآزق لأهل الفكر على مدى التاريخ.

لا نريد أن نتحدث هنا عن المفكرين المحطمين للأصنام والمعضلات التي واجهوها، ونكتفي بالاشارة الى انّ صدر المتألهين الشيرازي أحد المفكرين المحطمين للأصنام والذي أمضى حياته كلها في هذا الطريق ولتحقيق هذا الهدف،

---

(١) نفس المصدر، ص ١٠٣.

متحملاً الوان المشاق وصنوف المشاكل.

نقل صدر المتألهين في كتاب «كسر أصنام الجاهلية» عبارة صغيرة لابن سينا ذات أهمية كبيرة جداً، يبدو أنّ جميع أفكار الكتاب تدور حولها، وهذه العبارة هي:

«ليت شعري كيف يتشوقون الى الدار الآخرة والمبدأ الأول وما عرفوهما إلّا بالتوهم»[١].

عبّر صدر المتألهين من خلال نقله لهذه العبارة عن تناغمه وانسجامه مع ابن سينا، وعبّر ـ على غرار الشيخ الرئيس ـ عن دهشته ازاء هـذه المسألة. ولذلك يؤكد بعد نقل هذه العبارة على اكتساب المعارف اليقينية، ويقول لو قصّر الناس في طريق اكتساب المعارف الالهية ولم يشربوا من شراب المحبة الصافي، لن يـتحقق لديهم الاخلاص في النية، ولن يتحرروا من شائبة الشرك.

يعتقد صدر المتألهين انّ المحبة الخالصة لله تعالى وغير الملوثة بالشرك، لا تتاح إلّا عن طريق المعرفة.

بتعبير آخـر: المحروم من موهبة المعرفة لا يسـتطيع ان يشـتاق الى البـارئ تعالى، والمحـروم مـن الاشـتياق الى الله، لن يسـتطيع ان يحب الآخـرين في الله تعالـى[٢].

صدر المتألهين يؤكد على هذه الفكرة، فيقول في موضع آخر:

«على أنّ غاية السلوك والحركة ليست إلّا المعرفة. فالمعرفة هي بعينها المـبدأ والنهاية والفاعل والغاية، فهو الأول علماً وايماناً والآخر شهوداً وعياناً»[٣].

هذه العبارة تضع مقام المعرفة في البداية من حيث العلم والايمان، وفي النهاية من حيث الشهود والمعاينة. وهذا الكلام معناه أنّ المعرفة ذات درجات ومراتب

---

(١) صدر المتألهين، كسر أصنام الجاهلية، تصحيح الدكتور محسن جهانكيري، ص ١١٠.

(٢) نفس المصدر، ص ١٤٢.

(٣) نفس المصدر، ص ١٣٠.

متفاوتة، وهي ذات الشيء الذي يظهر في بادئ الأمر على شكل علم وايمان، وفي نهاية السلوك على شكل شهود ومعاينة.

اذن مسألة التشكيك ـ او الكثرة في عين الوحدة ـ مثلما تُطرح على صعيد الوجود، تُطرح على صعيد المعرفة ايضاً، وتسري على حقيقتها.

الأمر الذي من الضروري عدم نسيانه هو أنّ تعطيل القوى الادراكية عن أي عمل وفعالية، امر ممكن. فالذين يمنعون عقلهم عن تحصيل الكمالات العقلية، ويحولون دون التفكير في المعارف الالهية، مضطرون لتغيير حركتهم الفكرية واشغال تفكيرهم بسلسلة من الصور المشوشة المنبعثة من قوة الخيال. والغريب في الامر ان يُطلق هؤلاء على هذه الصور المشوشة اسم المكاشفات الرحمانية.

ما أورده صدر المتألهين بهذا الشأن كالتالي:

«ولم يعلموا أنّ عزل المدارك والقوى العقلية والوهمية والخيالية عن أفاعيلها وآثارها بالكلية محال، ولم يتفطنوا بأنّ عزلها عن تحصيل مالها من الكمالات يوجب ركونها الى صور مشوشة يخترعها الخيال، وذلك هو الظلم، والوبال، والضلال والإضلال، وهم مع هذا يسمون ذلك معاينة ومكاشفة»[١].

ما ورد في هذه العبارات يدل بايجاز على ما يلي وهو ان منع التفكير يؤدي الى تقوية الخيال.

صدر المتألهين توصل عن طريق التفكير الفلسفي الى الحقيقة التالية وهي انّ الوجود ليس فيه تعطيل، وعلى كل موجود ان يمارس عمله الخاص، وبلوغ الكمال الذي يتناسب معه. فحينما يتعطل التفكير والتعقل، يحل محله التشوش.

بتعبير آخر: حينما لا يشمل نور البرهان الالهي أحوال الانسان، تتجه همته نحو التدني والهبوط، فينشغل بأشياء هي أدنى بكثير من شؤونه الانسانية. ونلاحظ الآية القرآنية التالية تشير الى هذا الأمر حينما تقول ﴿وهمّ بها لولا أن رأى

(١) نفس المصدر، ص ٣٩.

برهان ربه﴾[١]. أي لو لم ير يوسف (ع) نور البرهان الالهي لسقط في فخ عشق امرأة العزيز.

من خلال انعام النظر في هذه الآية، توصل صدر المتألهين الى الحقيقة التالية وهي انّ الاعراض عن التعقل والتأمل في المعارف الالهية يوجب انحطاط الانسان، وتقييده بقيود الادراكات الحسية او الوهمية والخيالية.

(١) يوسف، ٢٤.

المصادر

١ ـ ابراهيمي الديناني، غلام حسين، أسماء وصفات الحـق، تعريب عبد الرحمـن العلوي اصدارات دار الهادي.

٢ ـ ابراهيمي الديناني، اشعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تـعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي.

٣ ـ ابراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسـلامي، تـعريب عـبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت.

٤ ـ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، بيروت، ١٩٧٩.

٥ ـ ابن سبعين، بد العارف، تحقيق الدكـتور جـورجـي كـتوره، دار الأنـدلس، بيروت.

٦ ـ ابن سينا، الاشارات والتنبيهات.

٧ ـ ابن العربي، الفتوحات المكية، طبعة بولاق.

٨ ـ ابن العربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت.

٩ ـ احمد بن محمد الحسني، ايقاظ الهمم في شرح الحكم، تـصحيح محـمد عـبد الرحيم، بيروت.

١٠ ـ بوبن، كريستيان، العبث، ترجمة بيروزسيار.
١١ ـ بو ملحم، علي، المناحي الفلسفية عند الجاحظ.
١٢ ـ بوبركارل، عالم النزعات، ترجمة الدكتور عباس الباقري.
١٣ ـ الجامي، عبد الرحمن، اللوائح، تصحيح يان ريشان، منشورات أساطير.
١٤ ـ جيلسون، اثين، العقل والوحي في القرون الوسطى، ترجمة الدكتور شهرام البازوكي.
١٥ ـ الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٠٢ هـ
١٦ ـ الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تصحيح عثمان يحيى، بيروت.
١٧ ـ دانش بجوه، محمد تقي، روزبهان نامه، منشورات جمعية الآثار الوطنية، ١٩٨١.
١٨ ـ رجاء مصطفى حزين، الحكيم الترمذي، نشر الآفاق العربية.
١٩ ـ رودولف راتكه وجون اوكين، مفهوم الولاية، ترجمة مجد الدين الكيواني، نشر المركز.
٢٠ ـ روزبهان البقلي، رسالة القدس ورسالة غلطات السالكين، تحقيق الدكتور جواد نوربخش وخانقاه نعمة الهي.
٢١ ـ روزبهان البقلي، شرح الشطحيات، تصحيح هنري كوربن، طهران، ١٩٨١.
٢٢ ـ روزبهان البقلي، عبهر العاشقين، تصحيح الدكتور جواد نوربخش.
٢٣ ـ روزنتال، فرانتش، تاريخ كتابة التاريخ في الاسلام، ترجمة الدكتور اسد الله آزاد، ج ٢، منشورات آستان قدس رضوي، ١٩٨٩.
٢٤ ـ ريترهلموت، بحر الروح، ترجمة الدكتور عباس زرياب الخوئي، ج ١.
٢٥ ـ ريترهلموت، بحر الروح، ترجمة الدكتور مهر آفاق البايوردي، ج ٢.
٢٦ ـ زرين كوب، عبد الحسين، شعلة الطور، طهران، ١٩٩٨.

٢٧ ـ زرين كوب، عبد الحسين، خفقة اجنحة العنقاء، منشورات سخن، ٢٠٠١.
٢٨ ـ سابير، ادوارد، اللغة، ترجمة الدكتور علي محمد حقشناس.
٢٩ ـ السبزواري، هادي، شرح المنظومة، الطبعة الناصرية.
٣٠ ـ السهروردي، رسالة في حقيقة العشق او مؤنس العشاق، مجموعة الآثار الفارسية للسهروردي، تصحيح الدكتور حسين نصر، ج ٣، طهران.
٣١ ـ الشبستري، الشيخ محمود، روضة الأسرار.
٣٢ ـ الشفيعي الكدكني، محمد رضا، الحلية الفارسية، ط ١، ١٩٩٩.
٣٣ ـ شمس الدين التبريزي، مقالات، تصحيح أحمد خوشنويس عماد، طهران، ١٩٧٠.
٣٤ ـ الشهرزوري، شرح حكمة الاشراق، تصحيح الدكتور حسين الضيائي، طهران.
٣٥ ـ صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، الشواهد الربوبية، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، منشورات جامعة مشهد، ط ٣، ١٩٩٤.
٣٦ ـ صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، رسالة ثلاثة اصول، تصحيح الدكتور حسين نصر، مؤسسة صدرا للحكمة الاسلامية.
٣٧ ـ صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، كسر أصنام الجاهلية، تصحيح الدكتور محسن جهانكيري، مؤسسة صدرا للحكمة الاسلامية.
٣٨ ـ صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد الخاجوي، مؤسسة الدراسات الثقافية.
٣٩ ـ العطار، فريد الدين، تذكرة الأولياء، تصحيح رينولد نيكلسون، منشورات بهزاد، ٢٠٠٠.
٤٠ ـ العطار، فريد الدين، مصيبت نامه، تصحيح الدكتور النوراني، طهران، ١٩٥٩.

٤١ ـ غمبرتس، تيودور، المفكرون اليونانيون، ترجمة محمد حسن لطفي، منشورات الخوارزمي.

٤٢ ـ الغنابادي، الحاج سلطان محمد، تفسير بيان السعادة، طهران.

٤٣ ـ فخر الدين الرازي، المطالب العالية، تحقيق الدكتور أحمد الحجازي.

٤٤ ـ فروزانفر، بديع الزمان، شرح أحوال ونقد وتحليل آثار الشيخ فريد الدين العطار، منشورات جمعية الآثار الوطنية، ١٩٦١.

٤٥ ـ فروزانفر، بديع الزمان، شرح المثنوي الشريف، ج ١، ط ٨، ١٩٩٦.

٤٦ ـ فوكوميشيل، نيتشه، فرويد، ماركس، ترجمة جمعية المترجمين، منشورات هرمس.

٤٧ ـ القاضي سعيد القمي، الأربعينات لكشف الأنوار القدسيات، تصحيح الدكتور نجفقلي حبيبي، طهران.

٤٨ ـ القشيري، ابو القاسم، الرسالة القشيرية، طبعة حجرية.

٤٩ ـ القمشئي، محمد رضا، الحكيم صهبا، تصحيح حامد ناجي وخليل بهرامي، اصفهان.

٥٠ ـ القونوي، صدر الدين، اعجاز البيان في تفسير ام القرآن، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني.

٥١ ـ القونوي، صدر الدين، النفحات الالهية، تصحيح محمد الخاجوي.

٥٢ ـ الكاشاني، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، منشورات حامدي.

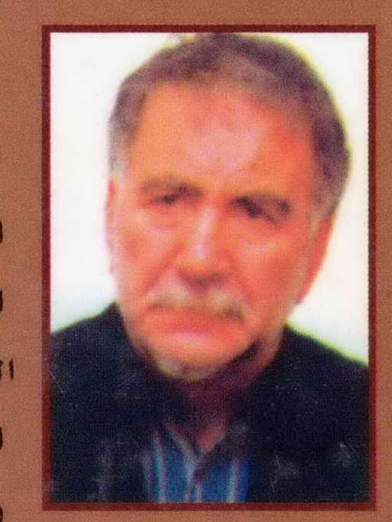
٥٣ ـ الكاشاني، عبد الرزاق، لطائف الاعلام في اشارات اهل الالهام، تصحيح مجيد هادي زاده، منشورات الميراث المكتوب.

٥٤ ـ لاسكم، ديفيد، الفكر في القرون الوسطى، محمد سعيد الحنائي الكاشاني، منشورات القصيدة.

٥٥ ـ ماسينيون، لويي، المنحنى الشخصي لحياة الحلاج.

٥٦ ـ مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة طهران، ربيع ٢٠٠٠.
٥٧ ـ مجلة رسالة الثقافة، عام ١٩٩٩.
٥٨ ـ المحقق الترمذي، المعارف، تصحيح بديع الزمان فروزانفر، مركز النشر الجامعي، ١٩٩٨.
٥٩ ـ محمدي، كاظم، نجم الدين كبرى، منشورات الطرح الجديد.
٦٠ ـ محمدي، محمد ابراهيم، البحرية الصوفية.
٦١ ـ معصوم علي شاه، طرائق الحقائق، تصحيح الدكتور جعفر محجوب، منشورات السنائي.
٦٢ ـ مقصود جواد، شرح احوال وآثار دوبيتيات بابا طاهر عريان، منشورات جمعية الآثار الوطنية.
٦٣ ـ الموحد، ضياء، منطق الموجهات، منشورات هرمس، ٢٠٠٢.
٦٤ ـ موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تصحيح الدكتور حسين آتاي.
٦٥ ـ نجم الدين الرازي، مرصاد العباد، تصحيح الدكتور محمد أمين الرياحي.
٦٦ ـ نجم الدين كبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، المانيا، ١٩٥٧.
٦٧ ـ النراقي، احمد، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق مؤسسة آل البيت.
٦٨ ـ النظامي الكنجوي، مخزن الأسرار، تحقيق عبد المحمد آيتي.
٦٩ ـ النفرّي، المواقف والمخاطبات، تصحيح البروفسور يوحنا آربري، القاهرة.
٧٠ ـ النفيسي، سعيد، بحث في احوال وآثار العطار النيشابوري، منشورات اقبال، طهران، ١٩٦١.
٧١ ـ نهج البلاغة، طبع صبحي الصالح.

الفهرس



الأستاذ الدكتور

غلام حسين إبراهيم ديناني

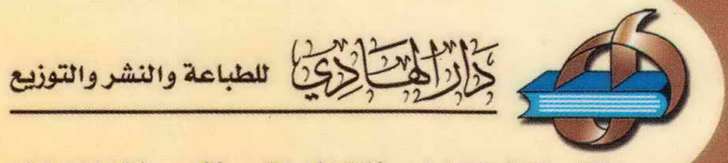
ولد عام ١٩٣٤ بمدينة اصفهان وتتلمذ في الحوزات العلمية العريقة على يد اساطين العلم وحضر أبحاث الفقه والأصول العالية عند المرجع الشهير السيد البروجردي والامام المجدد الخميني الراحل والفقيه اللامع السيد محمد محقق الداماد كما درس الفلسفة والعرفان عند الأستاذ القدير السيد أبو الحسن الرفيعى القزويني والعالم الرباني الشيخ محمد علي الحكيم ولازم أبحاث الفيلسوف والمفسر الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي لأكثر من عشرةأعوام حتى عُدَّ من أبرز تلامذته وحملة فكره.

وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة والحكمة من جامعة طهران عام ١٩٧٣م ومارس التدريس في أشهر جامعات ايران كأستاذ متمرسٍ وناقدٍ يشار إليه بالبنان في المحافل الفكرية والأوساط العلمية

من مؤلفاته

- القواعد العامة الفلسفية (مجلدان)
- إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي.
- المنطق والمعرفة عند الغزالي.
- أسماء وصفات الحق تعالى.
- مناجاة الفيلسوف.
- المعاد عند الحكيم المدرس الزنوزي.
- العقل والعشق الإلهي - (مجلدان)
- الوجود الرابط والمستقل.

وله عدة كتب ومقالات أخرى.



هاتف: ٥٥٠٤٨٧ /٠١- ٨٩٦٣٢٩ /٠٣- فاكس: ٥٤١١٩٩ /٠١

ص.ب: ٢٨٦/ ٢٥ الغبيري - بيروت لبنان

E-mail:daralhadi@daralhadi.com

URL: http://www.daralhadi.com